



Bṛhaspati im Veda.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde der hohen philosophischen Fakultät der Kgl. Christian-Albrechts-Universität zu Kiel

vorgelegt von

OTTO STRAUSS
aus Berlin.

Opponenten: Herr Dr. phil. P. E. DUMONT,
Herr Referendar Dr. iur. P. KRAUSE,
Herr cand. phil. J. BRUNE.

LEIPZIG:
Druck von F. A. Brockhaus.

1905.

No. 23.
Rektoratsjahr 1905/6.

Zum Druck genehmigt
C. A. VOLQUARDSEN
z. Z. Prodekan.

Inhalt.

Erstes Kapitel.

Einleitung.

Zweites Kapitel.

Bṛhaspati im Ṛgveda.

No. 23.
Rektoratsjahr 1905/6.

Zum Druck genehmigt
C. A. VOLQUARDSEN
z. Z. Prodekan.

Dem Andenken meines Vaters.

Inhalt.

Erstes Kapitel.

Einleitung.

Zweites Kapitel.

Bṛhaspati im Ṛgveda.

Drittes Kapitel.

Bṛhaspati im übrigen Veda.

Erstes Kapitel.

Einleitung.

I.

Die Auffassung des vedischen Gottes Bṛhaspati hat sich im wesentlichen in zwei divergierenden Richtungen bewegt. Die eine Auffassung, die u. a. von Weber, Bergaigne, Kaegi, Oldenberg, Pischel, Geldner, Deussen, Formichi vertreten ist, geht von der Form des Namens Brahmaṇaspati aus und verfolgt dann die durch den Begriff des Brahman gewiesenen Wege; die andere will den Gott nicht als die Verkörperung einer abstrakten Idee, sondern als Naturgott verstanden wissen. Die Vertreter dieser Auffassung sind vor allem Max Müller, der Bṛhaspati mit Agni identifiziert, und Hillebrandt, der ihn als eine dem Gotte Soma nahestehende Form des Mondgottes auffaßt.

Abgesehen von der tatsächlichen Bedeutung dieser Fragen für Bṛhaspati liegt hier ein prinzipiell wichtiges Problem der mythologischen Fragestellung im Veda vor, das sich etwa folgendermaßen formulieren ließe: in welcher Weise darf aus dem vedischen Material das Gesamtbild eines Gottes und der Ursprung seiner Konzeption erschlossen werden?

Bevor wir also die Theorien Max Müllers und Hillebrandts im einzelnen diskutieren, haben wir diese Frage kurz zu beantworten und damit auch das Prinzip für unsere eigene Untersuchung über Bṛhaspati aufzustellen.

Jede mythologische Untersuchung im Veda wird naturgemäß auf den Ṛgveda als die älteste indische Überlieferung zurückzugehen haben. Vergegenwärtigen wir uns daher in aller Kürze den oft genug dargelegten Charakter dieser Saṃhitā. Die Hymnen des Ṛgveda sind in ihrer großen Masse zu rituellen Zwecken verfaßt worden. Sie laden vor allem den Gott zum Opfer ein und umschmeicheln ihn, daß er gnädig komme und die Wünsche des Opferveranstalters erfülle. Dabei geschieht es dann nur allzu häufig, daß der Sänger dem gerade angerufenen Gotte alle Eigenschaften und Taten beilegt, die ihm überhaupt als göttlich bekannt sind.[1] Und dies ist nicht nur Rhetorik, sondern hat auch einen Grund in der Verschwommenheit und der daraus sich ergebenden leichten Verschiebbarkeit der einzelnen Göttertypen. Noch weniger günstig stellt sich der Atharvaveda, wenn wir nach Wesen und Ursprung eines Gottes fragen. Denn hier befinden wir uns in einer niedrigeren Sphäre, in der die großen Götter des Ṛgveda zu den mannigfaltigen zauberischen Manipulationen des täglichen Lebens herabgezogen ihre Eigenart wenig zeigen können, sofern sie nicht ganz in den Hintergrund treten. Eine größere Rolle spielen die Götter dann wieder in den Spekulationen der Brāhmaṇa's. Von Priestern für Priester gemacht sind freilich auch diese Texte mit ihrer lockeren Phantasie, ihren spielenden Gleichsetzungen und künstlich ad hoc gemachten Etymologien ein unsicherer Boden für die mythologische Forschung. Denn manche Stelle, die auf den ersten Blick einen Gott in seiner Eigenart zu zeigen scheint, büßt ihren Wert für uns ein, wenn im folgenden wörtlich dasselbe von einer ganzen Reihe von Gottheiten ausgesagt wird. Und auch das Ritual, wie wir es in den Brāhmaṇa's als Grundlage der Spekulationen gegeben und in den Sūtra's zusammenhängend dargestellt finden, enthält neben uralten Zeugnissen genug

---

[1] Den von Max Müller wegen dieser Verhältnisse angenommenen vedischen Henotheismus (Urspr. u. Entw. d. Rel. p. 312 ff.) hat Oldenberg, Rel. d. Veda p. 101 A[1] mit Recht zurückgewiesen.

jüngeres verwirrendes Beiwerk, das geeignet ist, Wesen und Ursprung der Göttergestalten zu verwischen.

Es muß daher vor allem unsere Aufgabe sein, unverwirrt durch Einzelheiten die großen Linien, die das Bild eines Gottes ausmachen, unter der von Rhetorik und Phantasie gewobenen Hülle aufzufinden. Den Ausgangspunkt der Untersuchung wird vielfach der Name zu bilden haben, der häufig das Wesen eines Gottes klar bezeichnet, indem er anzeigt, welches Naturphänomen oder welche Abstraktion dem Gotte zugrunde liegt. Das aus dem Namen gewonnene Resultat muß dann natürlich durch die Aussagen der Texte bestätigt werden.[1] Zu diesem Zwecke werden wir im Ṛgveda vor allem auf die Betätigungen eines Gottes unser Augenmerk zu richten haben. Denn die Taten, soweit sie sich nach sorgsamer Prüfung des gesamten ṛgvedischen Materials als individuell herausgestellt haben, bilden den verhältnismäßig festesten Bestandteil seines Wesens. Nehmen an diesen Taten auch andere Götter teil, so werden wir im Zusammenhang und im Gegensatz zu diesen den Charakter des zu untersuchenden Gottes klarer herausarbeiten können. Erst in zweiter Linie werden wir den Beiworten, soweit sie sich über die gröbste Schmeichelei erheben, Gewicht beilegen dürfen. Nur die durch häufige Wiederholung und durch Übereinstimmung mit den wesentlichen Taten gesicherten Begleitbegriffe dürfen zur Charakteristik herangezogen werden. Die zum Atharvaveda fortschreitende Untersuchung wird nach dem oben Gesagten auf die Gewinnung neuen Materials nur ausnahmsweise zu rechnen haben. Immerhin wird es wertvoll sein, das im Ṛgveda gewonnene Bild eines Gottes auch im Atharvaveda bestätigt zu finden. Eine Ergänzung des Ṛgveda, dessen Autorität durch sein Alter gesichert ist, bilden die Brāhmaṇa's, in denen wir unter einer leicht durchschaubaren mythischen Hülle oft Gedanken erkennen, die wir als Reflexe alter

[1] Vgl. Oldenberg, Vedaforschung 79 f.

echter Anschauung ansprechen dürfen. Und die Fülle des Materials wird es hier leichter machen, aus regelmäßig wiederkehrenden Zügen ein bestimmt umrissenes Bild zu konstruieren. Das Ritual endlich bringt uns wertvolle Indizien für das Alter eines Gottes. Hier werden wir nach Absonderung des oben angedeuteten jüngeren Beiwerks an dem alten, nicht jedem Einfluß nachgebenden Körper des Opfers, insbesondere des Somaopfers, die Rolle eines Gottes vom Ṛgveda an bis zu den Śrautasūtra's verfolgen können. Die Beteiligung oder Nicht-Beteiligung des Gottes an alten und jüngeren Zeremonien wird dabei besonders zu be achten sein.

Und so wird es möglich sein, durch Hervorhebung und Verfolgung der großen Linien ein einigermaßen anschauliches Bild eines Gottes zu entwerfen.

II.

Hillebrandt in seiner „vedischen Mythologie“[1] (Bd. I, 404 ff., Bd. II, 102 ff. und vereinzelte Bemerkungen) hat dem Bṛhaspati eine eingehende Untersuchung gewidmet, deren Ergebnisse unsern Gott als eine dem Gotte Soma nahestehende Nuance des Mondgottes hinstellen. „Wie in Soma eine wirkliche Naturerscheinung sich in einen Gott der Weisheit, in ein Vorbild allen Kavitums umgeformt hat, wird auch die Gestalt Bṛhaspati's sich auf einem festeren Sockel aufgebaut haben als ‚die Macht des Gebetes‘ ist. Zwar scheint der Name dem zu widersprechen. Aber beide Namen sind nicht völlig gleichbedeutend; Brahmaṇaspati ist

---

[1] Folgende Werke sollen fortan einfach mit dem Namen des Verfassers zitiert werden:

Hillebrandt, Vedische Mythologie, 3 Bde. Breslau 1891—1902.

Oldenberg, Die Religion des Veda. Berlin 1894.

Bergaigne, La religion védique d'après les hymnes du Ṛgveda, 3 Bde. Paris 1878—83.

Macdonell, Vedic Mythology. Straßburg 1897. Gr. d. indo-ar. Ph. III. Bd., 1. H. A.

eine Art von Erklärung zu Bṛhaspati und bezeichnet diesen als ‚Herrn des Brahman'. Das heißt aber das Wort Bṛhaspati an und für sich genommen nicht; *bṛhas* gehört wie *barhis* zur Wurzel 2 *bṛh* ‚kräftigen, stärken' und bedeutet so wie dieses ursprünglich ‚Wuchs'. Bṛhaspati ist annähernd so viel als Vanaspati, wie Soma heißt, der Pflanzenherr" (I, 408 f.). Um einen festeren Sockel als die Macht des Gebetes für Bṛhaspati zu finden, lehnt Hillebrandt also die natürliche Erklärung ab, die der Ṛgveda durch den Namen Brahmaṇaspati in unverdächtiger Weise gibt, und zieht die Etymologie heran, obgleich er II, 105 sagt: „Auch hier (bei der Deutung von Narāśaṃsa) bestätigt sich die Erfahrung, daß die Etymologie uns dem Verständnis mythologischer Wesen im allgemeinen nicht näher bringt". Bei der etymologischen Erklärung wird aber die Möglichkeit, daß *bṛhas* nicht nur ein Nomen auf *-as*, sondern auch ein Genetiv von einem Nomen **bṛh-* oder eine Form eines Stammes **bṛha-* sein könne, überhaupt nicht zur Diskussion gestellt (vgl. unten p. 16 f.).

Unter den zwölf Punkten, die Hillebrandt zuerst zum Beweise des nahen Verhältnisses zwischen Bṛhaspati und Soma anführt — es folgen später noch fünf weitere —, wollen wir zwei Gruppen unterscheiden. Die eine enthält Belege, die für das Verständnis Bṛhaspati's äußerst wichtig sind und die wir nur anders als Hillebrandt auffassen möchten, die andere umfaßt Punkte, die in ihrer Vereinzeltheit nur der vedischen Phantasie und Rhetorik ihr Dasein verdanken. Wir beginnen mit der ersten Gruppe.

„3.) Soma verfügt über den Blitz. Von Bṛhaspati heißt es:"

ṚV. X,68,6: *yadā́ valásya pī́yato jásuṃ bhéd*
bṛ́haspátir agnitápobhir arkaíḥ . . .

Hierzu bemerkt Hillebrandt in einer Anmerkung: „Aus dieser hier unverkennbaren Bedeutung von *arka* folgt, daß wir v. 9 . . . *arkeṇa* ebenfalls mit ‚Strahl' (nicht mit ‚Lied') zu übersetzen haben. Dasselbe gilt für VI,73,3 . . ." Daß die Bedeutung hier so sicher ‚Strahl' ist, daß sie als Basis

für die Erklärung anderer Stellen gelten kann, scheint mir recht zweifelhaft. Können Lieder nicht auch ‚die Glut des Feuers besitzend' sein? Wie spaltet denn Bṛhaspati sonst den Vala? II,24,3 hat er ihn z. B. *bráhmaṇā* gespalten, also mit einer Operation, die doch offenbar in die Sphäre von *arká* ‚Lied' gehört. Fällt aber die Basis, so fällt auch, was an Schlüssen in der Anmerkung bei Hillebrandt darauf gebaut ist.[1] (Vgl. Geldner, Ved. Stud. III,137.) Eine weitere Stelle gibt Hillebrandt ohne jeden Zusatz:

Ṛ̣V. I,190,4: *mṛgā̂ṇāṃ ná hetáyo yánti cemā̂*
bṛ́haspáter áhimāyān̐ abhí dyū́n.

Ich übersetze: ‚Wie die Pfeilgeschwindigkeiten wilder Tiere gehen diese (Pfeile d. h. Lieder) des Bṛhaspati zu den von Schlangenzauber erfüllten Himmeln'. Auch hier scheint für den Blitz kein auch nur annähernd gesicherter Platz zu sein. (Wegen der Bedeutung von *heti* vgl. VI,75,14.) Daß ferner II,24,8 ‚der Bogen, dessen Sehne das Ṛta ist' *(ṛtájyaṃ dhánva)* der Blitz sein soll, ist ganz unwahrscheinlich; vielmehr gehört dieser Punkt in eine Reihe von Zusammenhängen zwischen Bṛhaspati und dem Ṛta, über die unten p. 26 f. zu handeln sein wird. Ferner führt Hillebrandt AV. XI,10,13 an. Hier stellt Bṛhaspati mit seiner Zauberkunst den Vajra her; aber darum braucht er noch nicht über ihn zu verfügen.

Ṛ̣V. X,68,4: *avakṣipánn arká ulkā̂m iva dyóḥ.*

Auch hier muß unseres Erachtens ‚Sänger', nicht ‚Blitz' übersetzt werden, weil das Singen eine wesentlichste Betätigung

---

[1] Bergaigne hat zwar I,279 n und Études sur le lexique du Ṛgveda (Sonderabdruck 178 f.) die ausschließliche Bedeutung ‚Lied' für *arkâ* festzustellen gesucht. Dagegen scheint mir jedoch Pischel, Ved. Stud. I,23 f. beachtenswerte Bedenken erhoben zu haben, die auf der auch von Bergaigne anerkannten Sicherheit der doppelten Bedeutung der Wurzel *arc* = ‚leuchten' und ‚singen' fußen. Auch *arká* scheint mir nicht auf eine dieser Bedeutungen für den ganzen Ṛgveda beschränkt werden zu können, es dürfte vielmehr notwendig sein, in jedem einzelnen Falle festzustellen, welche der beiden Bedeutungen vorliegt oder ob etwa ein Schillern zwischen beiden zu konstatieren ist. Für unsern Fall ist durch Stellen wie II, 24,3 die Bedeutung von *arká* als ‚Lied' präzisiert. (Vgl. auch z. B. VI,65,5.)

Bṛhaspati's ist, wie wir im Verlaufe noch eingehend zu zeigen haben werden. Ebenso sind II,23,14, II,30,4 und X,182,3 zum mindesten sehr unsichere Belege. X,53,9 endlich gehört zu dem Typus unserer zweiten Gruppe, d. h. es ist eine dem Bṛhaspati einfach zufällig angeflogene Beziehung, wenn Tvaṣṭar, der Kunstfertige, für ihn einmal eine Axt herstellt.

„4.) Wie Soma hat Bṛhaspati die Stimme des Donnerers: ‚er brüllt' . . ." Das Gebrüll der beiden ist aber ein ganz verschiedenes. Liegt hier nicht ein Vorgang zugrunde, ähnlich dem auf lexikalischem Gebiete, wenn zwei Wörter von ganz verschiedenen Ableitungen und Bedeutungen lautlich, d. h. äußerlich genau zusammenfallen? Soma's Gebrüll ist offenbar zuerst entstanden aus dem Geräusch des durch die Seihe rieselnden Saftes, und daran hat sich dann die Vorstellung Soma's als eines brüllenden Stieres angeschlossen. (Vgl. Oldenberg 601, ders. mit weiteren Vermutungen ZDMG. 54,63.) Bṛhaspati's Gebrüll aber scheint mir von der Kuhgewinnung zu stammen.[1] (Vgl. unten p. 25.)

„5.) Wie Soma ist Bṛhaspati Indra's Freund, mit dem er auch vereint Soma trinkt . . ."

„6.) Wie Soma öffnet Bṛhaspati den Kuhstall . . ." Der erste Punkt besagt mit andern Worten: Sind zwei Götter mit einem dritten befreundet, so stehen sie sich auch untereinander sehr nahe. Ein solcher Schluß ist in jedem Falle bedenklich, in unserm Falle führt er völlig irre. Die Freundschaft Indra's mit Soma beruht auf der stärkenden und anfeuernden Wirkung des Somatrankes. (Vgl. u. a. Bergaigne II, 242 ff.) Die Freundschaft Indra's mit Bṛhaspati liegt in dem Verhältnis des Kṣatra zum Brahman. (Vgl. unten p. 43.) Und in diesem Sinne kann auch die von Soma wie von Bṛhaspati ausgeführte Befreiung der Kühe aus dem Felsen

[1] Die einzige von Hillebrandt zitierte Ṛgvedastelle, in der *rava* nicht in Verbindung mit der Kuhgewinnung vorkommt, findet sich am Eingang eines Liedes (IV,50), das sich im Verlauf mehrfach mit der Erbeutung der Kühe beschäftigt.

kein Beweisstück für die Näherrückung der beiden Götter sein.

„7.) Wie Soma steht Bṛhaspati zu den Marut's in naher Beziehung . . .“ Auch diese These scheint mir nicht überzeugend. Sie ruht nur[1] auf Ṛ̣V. I,40,1 und diese Stelle sagt doch nichts weiter, als daß auch einmal Brahmaṇaspati und die Marut's zusammengenannt werden. An allen übrigen von Hillebrandt angeführten Stellen (Ṛ̣V. IV,50,5; VII,10,4; X,14,3; X,67,3. 7. 8[2]) kann doch von einer Anspielung auf die Marut's gar keine Rede sein. Wir werden später davon zu reden haben, daß in den letztgenannten Stellen nur die Añgiras gemeint sein können.

Wir wenden uns zur zweiten Gruppe.

„1.) Soma heißt *vīrudhāṃ patiḥ;* die Pflanzen sind Ṛ̣V. X,97,15 *bṛhaspatiprasūtāḥ.*“ Wenn Soma, die für das indische Opferritual wichtigste Pflanze, ‚Herr der Pflanzen‘ heißt, so ist das ein ähnlicher Vorgang, als wenn der Baum *vanaspati* ‚Waldesherr‘ genannt wird. Bei Bṛhaspati liegen aber die Verhältnisse ganz anders: Er regt die Pflanzen kraft des Brahman zur Zauberwirkung an[3] (vgl. AV. VIII,8,19 Śatap. Br. IV,1,4,6. 4,2,12).

„2.) Beide führen das Epitheton *tigmaśṛñga* resp. *tīkṣṇaśṛñga; etaśa* . . .“ Diese Beiworte kommen Brahmaṇaspati je einmal zu — was soll das im Ṛgveda für ein Gewicht haben?

Und wenn wir ferner von Bṛhaspati einmal hören, er sei der Vater der Götter (Hillebrandt, Punkt 8), wie es auch Soma ist, oder wenn Himmel und Erde den Soma tragen, wie eine Mutter den Sproß, und ähnliches von Bṛhaspati VII,97,8 gesagt wird (Hillebrandt, Punkt 9), so sind das

[1] Daß man aus einem Verse wie X,98,1 keine Folgerungen für Bṛhaspati's Wesen ziehen kann, liegt doch auf der Hand. Wegen des von Hillebrandt zitierten AV. X,6,11 vgl. unten p. 45 A[1].

[2] Wie stimmt es mit der Deutung dieser Stellen auf die Marut's zusammen, daß wir bei Hillebrandt II,159 lesen, Ṛ̣V. X,67 feiere Bṛhaspati und „die diesem beistehenden Añgiras“?

[3] Vgl. Oldenberg, ZDMG. 49,173 A[4].

eben Dinge, die von jedem Gotte im Ṛgveda gesagt werden könnten, die für den einzelnen nichts bedeuten und deshalb auch für die Näherbringung zweier Götter völlig ungeeignet sind.

Was aber den Hymnus IX,83 betrifft (Hillebrandt, Punkt 11), so muß ohne weiteres zugegeben werden, daß es sich hier trotz der Anrede *brahmaṇaspate* im ersten Verse (sonst kommt der Name im Liede nicht vor) um einen typischen Somahymnus handelt. Wird man aber einer solchen einmaligen Anrufung im Ṛgveda Gewicht beilegen dürfen? Hier liegt meines Erachtens ein Spiel der Phantasie vor, wie wir es heute schwer begreifen, geschweige denn erklären können.

Daß ferner Bṛhaspati an Weisheit reich ist wie Soma (Hillebrandt, Punkt 12), ist ein gemeinsamer Besitz beider, der in ihrem Kavitum begründet liegt. Bei Göttern, die nicht in erster Linie Kriegsgötter sondern Götter des Opfers sind, steht selbstverständlich die Weisheit im Vordergrunde.

Wir kommen endlich zu Punkt 10, an den sich noch ein Beitrag schließt (II,102 ff.), den Hillebrandt selbst (II,211) als ein neues Argument für seine Auffassung Bṛhaspati's bezeichnet. „10. Soma wird als Gott der Manen bezeichnet. Auch Bṛhaspati steht an einer Stelle, wie Roth zuerst bemerkt hat, mit den Pitaras in engem Zusammenhange.“ Auf Soma's Beziehungen zu den Manen einzugehen, ist hier nicht der Ort. Aber die gemeinte Stelle ṚV. X,68,11 scheint mir kein Indizium für Bṛhaspati's Beziehungen zu den Pitaras abgeben zu können, vielmehr dürfte hier die Vorstellung der weltordnenden ersten Vorfahren überwiegen und damit auf eine Klasse halbgöttlicher manenhafter Wesen angespielt sein, zu denen Bṛhaspati auch nach Hillebrandts Überzeugung (II,159 ff.) in häufiger Beziehung steht, nämlich auf die Aṅgiras. Das Wesen der Aṅgiras ist aber den Pitaras d. i. den Verstorbenen im allgemeinen gegenüber in so bestimmter Weise nuanciert (vgl. unten p. 29A[2]), daß wir meines Erachtens nicht von Bṛhaspati's Beziehungen zu den Pitaras sprechen dürfen, wenn wir nur seine Beziehungen

zu den Aṅgiras aufzeigen können. Noch näher sucht Hillebrandt den Bṛhaspati an die Manen heranzurücken, indem er II,103 sagt, daß „der Mondgott Bṛhaspati V,43,12 der ἐπώνυμος des Manenfeuers“ sein dürfte. Für dieses „neue Argument“ hat Hillebrandt, soviel ich sehe, zwei Beweise. Einmal der sehr parallele Gebrauch von Bṛhaspati und Narāśaṃsa ṚV. I,18 und X,182. Nun hält er aber Narāśaṃsa für einen Namen des Manenfeuers und zugleich des dadurch repräsentierten Todesgottes. Also sei Bṛhaspati auch ein Name des Manenfeuers. Zweitens dürfe man sich nicht darüber täuschen, „daß in Versen wie ṚV. V,43,12, die von der Einsetzung eines Feuers sprechen, unter Bṛhaspati ein Feuer des Opferplatzes verstanden wird.“ Der Mond sei ja eine Form Agni's, also könne es auch Bṛhaspati sein. Über unsere abweichende Auffassung Narāśaṃsa's vgl. unten p. 26. In der von Hillebrandt angeführten Stelle scheint mir Bṛhaspati als Agni aufzutreten, mit dem zusammenzufließen er eine gewisse Tendenz hat (s. unten p. 12); daß aber Bṛhaspati hier der Name eines bestimmten Feuers sei, wird, soviel ich sehe, durch nichts erwiesen.

An diese Ausführungen über die Beziehungen Bṛhaspati's zu Soma schließt Hillebrandt noch fünf weitere Punkte, die Bṛhaspati dem Monde selbst näher rücken sollen (I,420 ff.).

„Erstens die Tatsache, daß Bṛhaspati mehrfach neben Sonnengöttern genannt ist, also wahrscheinlich durch die Vereinigung mit diesen den Gedanken von Sonne und Mond ausdrücken soll. Er steht neben Pūṣan . . . neben Savitar . . . neben Mitra.“ Gegen diese Aufstellung bringt Hillebrandt in einer Anmerkung selbst den Einwand, daß neben Bṛhaspati und den erwähnten Göttern gewöhnlich noch eine ganze Reihe anderer Götter steht, daß sich also hier die bekannten Aufzählungen finden, deren Unwert wir in der Einleitung berührt haben. Bedenkt man dabei noch, daß Pūṣan und Savitar gar keine Sonnengötter im Veda sind,[1] so bleibt

[1] Vgl. Oldenberg 230 ff., ZDMG. 51,473 ff. u. 59,253 ff.

von der Hillebrandtschen Behauptung wohl nicht viel übrig.

„2.) In dem Gṛtsamadaverse Ṛ̣V. II,23,17 heißt Tvaṣṭar Bṛhaspati's Vater.“ Tvaṣṭar, von dessen Zeugungskraft der Ṛgveda ja häufig spricht, hat auch einmal den Bṛhaspati gezeugt, der ja übrigens als Vater der Götter (ṚV. II,26,3) auch der Vater Tvaṣṭar's sein müsste! Solche Widersprüche ergeben sich bei der Benutzung von isoliert dastehenden Einzelheiten. Stellen wie ṚV. II,23,17 müssen wir eben einfach hinnehmen, denn eine Quelle wie der Ṛgveda gestattet naturgemäß keine restlos aufgehende Analyse. Auch die folgenden drei Punkte[1] fallen unter diesen Einwand und brauchen deshalb nicht mehr betrachtet zu werden.[2]

Zum Schlusse bleibt nun noch die Frage übrig, ob sich nicht alle diese einzelnen Einwendungen zu einem allgemeineren Einwand zusammenfassen ließen. Dazu gibt uns Hillebrandt selbst die Anleitung, indem er sagt (I,419): „Nicht jeder dieser Gründe ist zwingend, aber als Glied einer Kette von Beweisen gewinnt er an Bedeutsamkeit.“ Anstatt also die großen Linien aufzusuchen, die das Wesen des Gottes bezeichnen könnten, werden von Hillebrandt einzelne Punkte, häufig geradezu Singularitäten, zur Charakteristik Bṛhaspati's zusammengestellt.[3]

---

[1] Für Punkt 4 vgl. unten p. 46.

[2] Ein allgemeineres Argument gegen Hillebrandts Aufstellung wäre die Abwesenheit der charakteristischen Mondmerkmale im Bilde Bṛhaspati's. Da aber Bṛhaspati nach Hillebrandts Ausführungen wegen seiner Übereinstimmungen mit Soma ein Mondgott sein soll, so wäre hier auch die weitere Frage zu erörtern, ob Soma im Ṛgveda wirklich der Mond ist (vgl. Oldenberg 599 ff.). Die Diskussion dieses Problems würde aber den Rahmen der vorliegenden Untersuchung überschreiten.

[3] Hier mag noch eine verwandte Auffassung erwähnt werden. Hardy (die vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens p. 46 f.) hält Bṛhaspati für einen „Naturgott, genauer ein Mondwesen“. Als solcher sei er vor allem „der Gebieter über den Spuk der Nacht“, den er vertreibe. Seine Beziehungen zu Indra und seine Eigenschaft als Opfergott, Herr des Gebetes und Beter (Priester) seien sekundäre Umbildungen!

III.

Eine ganz andere Herkunft schreibt Max Müller (Contributions to the Science of Mythology vol. II p. 825 ff.) unserm Gotte zu. Den Grundsatz Locke's: „*nihil est in intellectu quod non ante fuerit in sensu*" will Müller auf die Mythologie angewendet wissen und erklärt nun Bṛhaspati als eine Form Agni's, wie Narāśaṃsa[1], Jātavedas und Vaiśvānara es seien. Hier muß ohne weiteres zugegeben werden, daß Bṛhaspati an einer ganzen Reihe von Stellen im Ṛgveda dem Agni nahegerückt oder mit ihm identifiziert wird.[2] Betrifft diese Identifikation das Wesen der beiden Götter oder ist sie eine äußerliche? Zur Beantwortung dieser Frage müssen wir kurz die Gründe betrachten, die zu einer solchen Vermischung führen konnten. Agni und Bṛhaspati stehen beide ihrer eigensten Natur nach dem Kultus so nahe, daß besonders starke Vermischungstendenzen zwischen ihnen für das vedische Denken bestehen mußten, wenn auch ihr Verhältnis zum Opfer ein verschiedenes ist. Dazu kommen noch die Beziehungen beider zu den Aṅgiras. Man vergleiche bei Bergaigne I,47 f. die zahlreichen Stellen, in denen Agni ‚Aṅgiras' oder ‚Aṅgirastama' genannt wird oder in der Schar der Aṅgiras auftritt. Ebenso steht Bṛhaspati mit den Aṅgiras in den engsten Beziehungen: in Gemeinschaft mit ihnen hat er ja seine Taten ausgeführt, die Kühe befreit und das Licht gefunden.[3] Endlich muß noch an ein drittes Faktum erinnert werden, das zwar äußerlich und deshalb sekundär doch in seiner Wirksamkeit auf die vedische Denkweise nicht unterschätzt werden darf: Bṛhaspati findet das

---

[1] Die auf die Beziehungen Bṛhaspati's zu Narāśaṃsa basierten Beweisstücke fallen durch unsere abweichende Interpretation des letzteren (s. unten p. 26).

[2] III,26,2; V,43,12; VII,97,6; andere Stellen, deren Gewicht zweifelhaft scheint oder die nach unserer Auffassung in einen andern Zusammenhang gehören siehe bei Max Müller a. a. O., Macdonell 102.

[3] Vgl. Formichi, Le dieu Bṛhaspati p. 7.

Licht d. h. die Sonne und den Agni. Damit war für das vedische Ohr ein häufiger Zusammenklang der Namen, Bṛhaspati und Agni, gegeben.

Überblicken wir diese Punkte, so werden wir sagen dürfen, daß die Identifikation der beiden Götter durch mehr äußerliche Motive bedingt ist. Und mahnt uns nicht gerade der Umstand, daß in dem Wesen der beiden Götter gewisse Züge die vedische Phantasie zur Vermischung reizen mußten, zur allergrößten Vorsicht?

Unsere Untersuchung soll zeigen, daß Bṛhaspati eine geschlossenere Eigenart besitzt als die, eine Seite Agni's oder eine Nuance des Mondgottes zu sein.

Zweites Kapitel.

Bṛhaspati im Ṛgveda.

I.

Der Name Bṛhaspati-Brahmaṇaspati.

Wenn wir nunmehr zur Betrachtung Bṛhaspati's selbst übergehen, so haben wir uns zuerst über den Namen dieses Gottes Rechenschaft zu geben. Die Komposita, die *-pati-* als zweiten Bestandteil haben, sind im Ṛgveda sehr häufig. Diese Wörter können nach zwei verschiedenen Gesichtspunkten eingeteilt werden: nach der Akzentuation oder nach der Kompositionsweise. Was die Akzentuation betrifft, so hat der größte Teil der in Frage kommenden Wörter den Akzent auf dem ersten Bestandteil des Kompositums (z. B. *gaṇápati*, *sómapati* usw.), einige betonen den zweiten Bestandteil (z. B. *nṛpáti*, *rayipáti* usw.), eine dritte Gruppe endlich hat zwei Akzente, darunter *bṛ́haspáti* und *bráhmaṇaspáti*. Andrerseits kann man die vorliegenden Komposita einteilen in echte Komposita, die nach dem Schema: ‚Nominalstamm + *páti*' gebildet sind, und unechte Komposita, in denen der Genetiv eines Nomens mit *páti* zusammengerückt ist. Abgesehen von zwei echten Komposita (*śácīpáti* und *sádaspáti*) sind alle Komposita mit *páti*, die zwei Akzente haben, unechte.[1] Die

[1] Die Frage, ob hier überhaupt noch Komposita oder nur zweigliedrige syntaktische Wortverbindungen anzunehmen sind, scheint mir mit O. Richter (JF. IX,216) davon abzuhängen, inwieweit sich aus den beiden zusammengerückten Wörtern ein neuer einheitlicher Begriff (vor

unechte Komposition ist ohne weiteres deutlich bei Zusammensetzungen wie *sádasaspáti*, *vācáspáti*, *bráhmaṇaspáti* usw., da hier unzweideutige Genetive als erstes Glied vorliegen. Nur bei wenigen Kompositionen ist das erste Glied nicht ohne weiteres klar: *vánaspáti, ráthaspáti, sádaspáti, jā́spáti* (daneben auch *jā́spati*), *gnā́spáti* und *bṛ́haspáti*. *Vánaspáti* dürfte einen Genetiv zu dem auch im Ṛgveda durch die Formen *vanā́m* und *vámsu* belegten Nominalstamm *ván-* enthalten (vgl. Bartholomae, BB. XV,14 f.), denn der Akzent bleibt im Ṛgveda in den obliquen Kasus von einsilbigen Stämmen öfter auf der Stammsilbe. (Vgl. Lanman, IAOS. X,479; Whitney, Gr. § 390.) *Ráthaspáti*[1] scheint mir Analogiebildung zu *vánaspáti* zu sein, welche Bildung noch durch die metrische Unbequemlichkeit eines vier aufeinanderfolgende Kürzen enthaltenden **ráthapáti* befördert sein mag.[2] *Sádaspáti* möchte ich ebenfalls als Analogiebildung zu *vánaspáti* erklären, indem aus **sádaspati* durch Analogie *sádaspáti* geworden ist, und nicht wie Bloomfield (PAOS. Apr. 1893, p. XXXV) als Haplologie von *sádasaspáti*; vielmehr macht *sádasaspáti* den

allem ein fester Name wie z. B. *bráhmaṇaspáti*) gebildet hat, vgl. auch Delbrück, Vgl. Syntax III,213. Ebenda 211 f. ist das Verhältnis des Padapāṭha zu dieser Frage dargestellt.

[1] Zu *ráthaspáti* würde sich auch *ṛtaspati* stellen, wenn es zwei Akzente hat, was nicht festzustellen ist, da es nur einmal im Vokativ vorkommt. In demselben Verhältnis steht *rādhaspati* zu *sádaspáti*.

[2] Graßmann nimmt im Wörterbuch zu *vánaspáti* einen Stamm **vánar* an. Wir haben hier nicht auf die Frage einzugehen, ob in *vanargú, vanarṣád, vanarsád* das erste Glied eine Kasusform oder ein Stamm **vánar* ist. (Vgl. Bartholomae, BB. XV,14 f. Holger Pedersen, KZ 32,264.) Für *vánaspáti* ist jedenfalls ein solcher Stamm unwahrscheinlich, denn erstens empfiehlt sich unsere Annahme eines Genetivs dadurch, daß eine solche Erklärung bei den zweiakzentigen Komposita mit *pati* das Nächstliegende und Natürlichste ist, zweitens würden wir sonst wahrscheinlich **vánarpáti* nicht *vánaspáti* haben, entsprechend *svàrpati, pū́rpati*, wogegen *svàḥpati* im SV. u. ä. als jüngerer Sandhi wenig besagen. (Vgl. Wackernagel, ai. Gr. II, I,126 u. 247.) Denselben Einwand erhebt Wackernagel mit Recht gegen die Annahme eines Stammes **rathar* (Macdonell, KZ 34,295; Graßmann, s. v. *rathary*). Ein weiteres Argument gegen Stamm **rathar* bei Brugmann, Vgl. Gr. II,1116.

Eindruck späterer Erklärung zu *sádaspáti*[1]. *jā̆spáti*[2] und *gnā̆s-páti*[3] könnten alte Genetive enthalten, deren Vokallängen bestehen blieben, um gegenüber den andern Komposita auf *as-pati* den Femonincharakter zu bewahren.[4] Wie ist nun *bṛ́haspáti* zu erklären?

Das erste Glied dieses Kompositums bietet drei Deutungsmöglichkeiten dar: es könnte ein Nominalstamm **bṛ́has-* sein, ferner eine Form **bṛ́ha-s* oder endlich der Genetiv eines Nominalstammes **bṛ́h-*.

Vom grammatischen Gesichtspunkt aus würde sich ein Stamm **bṛ́has-*, der doch von einer Wurzel *bṛh* abgeleitet sein müßte, zu den wenigen Ausnahmen einer weitgeltenden Regel stellen, daß nämlich die Wurzel bei der Substantivbildung auf *-as* gewöhnlich auf der Normalstufe verharrt. (Vgl. Whitney, Gr. § 1151.) So haben wir *dóhas*, *káras*, *sáras* usw., wogegen einige wenige Ausnahmen wie *mṛ́dhas* usw. stehen, deren Vokal auf die Tiefstufe sinkt. Ein zweites Argument gegen die Ansetzung eines Stammes **bṛ́has-* in *bṛ́haspáti* ist die doppelte Betonung des Kompositums. Mit zwei Ausnahmen haben alle echten Komposita im Ṛgveda, wie schon erwähnt, die einfache Betonung. Für die Ansetzung eines nicht belegten Stammes **bṛ́has-* ist also der doppelte Akzent des Kompositums ein gewichtiges Hindernis. Da demnach die Annahme eines Stammes **bṛ́has-* mit zwei wesentlichen Regeln in Konflikt gerät, darf sie als sehr wenig berechtigt angesehen werden. Eine Form **bṛ́ha-s* will Ludwig (Sitz.-Ber. Böhm. Ges. 1893, VI,97 ff.) ansetzen. Man müßte danach also einen Stamm **bṛ́ha-* annehmen, dessen Form *bṛ́ha-s-páti* wie *ráthaspáti* Analogiebildung zu *vánaspáti* wäre. Wenn der häufig belegte Stamm *rátha-* in *ráthaspáti* vorliegt, müssen wir uns freilich durch Einführung der Analogiebildung helfen, ist aber die Notwendigkeit einer derartigen Hilfserklärung

---

[1] Vgl. O. Richter, IF. IX,221.

[2] Vgl. Lanman, IAOS. X,448; Brugmann, Vgl. Gr. II,578.

[3] Vgl. Lanman, ib. 355; Brugmann, ib. 570.

[4] Anders J. Schmidt, KZ. 26,406.

für den nirgends belegten Stamm **bṛ́ha-* geeignet, die Annahme dieses Stammes wahrscheinlich zu machen?

Vielmehr werden wir uns zu der dritten Deutungsmöglichkeit (*bṛ́has* als Genetiv eines Nomens **bṛ́h-*) zu wenden haben. Vor allem gibt uns hier der Ṛgveda durch das Synonymon *bráhmaṇaspáti* in unverfänglichster Weise eine Erklärung, die durch ihr Alter ganz besonderes Gewicht hat. Dazu kommt, daß der größte Teil der unechten Komposita mit *páti* einen offenbaren Genetiv als erstes Glied aufweißt, so daß wir auch bei dunklern Formen, wie schon gesagt, naturgemäß zuerst nach der Möglichkeit eines Genetivs zu fragen haben. Bedenkt man endlich noch die oben dargelegte Unwahrscheinlichkeit der beiden andern Ansätze, **bṛ́has-* und **bṛ́ha-s*, so wird man die Auffassung von *bṛ́has* als Genetiv eines Stammes **bṛ́h-* sehr einleuchtend finden müssen. Dagegen wird die Unregelmäßigkeit des Akzents (es müßte der Regel nach *bṛhás* heißen), die *bṛ́has* mit *vánas* in *vánaspáti* teilt, nach dem oben p. 15 Gesagten nicht sehr bedenklich scheinen.

Die Bedeutung von **bṛ́h* und damit auch von *bráhman* auf etymologischem Wege zu ermitteln, scheint uns nicht geeignet, da die sehr dunkle Etymologie in unserm Falle von dem Wesen des Bráhman, wie es sich in den Texten darstellt, mehr Licht empfängt als umgekehrt. Wir werden also den Begriff des Bráhman aus seiner Verwendung zu ermitteln suchen. Damit wird dann auch die Bedeutungssphäre des Wortes **bṛ́h* gegeben sein.

II.

Bráhman.

Wie bekannt, erscheint das Wort *brahman* im Ṛgveda in zwei durch den Akzent verschiedenen Formen: als das Nomen actionis *bráhman* (n.) und als das Nomen agentis *brahmán* (m.).[1] Dieser Zweiteilung soll unsere Darstellung

[1] In der folgenden Untersuchung betrachten wir nur die Bedeutungsseite des Wortes *brahmán*, die auf den Brahmanen im allgemeinen geht,

folgen. Wir beginnen mit Bráhman. Wie Bráhman im Ṛgveda im Sinne von *mantra, dhī, arka* usw. gebraucht, wie es mit den Verben *takṣ, jan* u. ä. konstruiert wird, hat zuletzt Griswold[1] an einer Reihe von Belegstellen gezeigt. Dieselbe Verwendung läßt sich auch im Atharvaveda sowie in den Brāhmaṇa's nachweisen. Wir kommen dann zu einer Bedeutung von Bráhman wie etwa: heiliges Wort, heilige Formel.[2] Im Ṛgveda erscheinen die *brahmāṇi* der Natur dieser Saṃhitā entsprechend als Hymnen. Trotz ihrer Vorgeschrittenheit in gewisser Hinsicht können diese Hymnen ihre innere Verwandtschaft mit den Gebeten in der Religion niederer Kultur nicht verleugnen, in denen sich nur Bitten um materielles Wohlergehen finden, höhere ethische Gesichtspunkte aber noch fast völlig fehlen.[3] Die Feststellung dieses Typus, den Tylor[4] für die verschiedensten Völker mit Beispielen belegt hat, wird uns davor bewahren, mit Roth u. a. unter Bráhman „die als Drang und Fülle des Gemüts auftretende . . . Andacht" zu verstehen. Es will uns scheinen, als ob die Grundstimmung der ṛgvedischen Lieder nicht allzu verschieden sei von Gebeten, wie etwa das Morgengebet des Osagen an Wohkonda, den Herrn des Lebens, in dem es heißt: „Wohkonda, erbarme dich, ich bin sehr arm; gib mir, was ich gebrauche; gib mir Erfolg gegen meine Feinde, damit ich den Tod meiner Freunde rächen kann" usw. (Tylor ib. 366).[5] Das Bráhman ist in gewissem Betracht eine Bitte

---

wie er z. B. ṚV. IV,50,9 im Gegensatz zum *rājan* steht. Die andere Seite des Wortes, die einen mit bestimmt abgegrenzten Funktionen ausgestatteten Priester bezeichnet, kann hier beiseite gelassen werden. (Vgl. darüber Oldenberg 395 f.; Geldner, Ved. Stud. II,145; Hillebrandt, Ritual. 13.)

[1] Brahman, a study in the History of Indian Philosophy, Cornell studies in philosophy No. 2, p. 1 ff.

[2] Vgl. Oldenberg, ZDMG. 49,172 A[1].

[3] Soweit sie im Ṛgveda vorhanden sind, zeigen sie sich vornehmlich in den an Varuṇa gerichteten Hymnen, wie oftmals dargelegt worden ist.

[4] Anfänge der Kultur, deutsche Übers. Bd. II, 365 ff.

[5] Neben diesem Anklang an primitive Zustände würden auch Spuren einer höhern Auffassung des Bráhman, die allmählich in den Brāhmaṇa's

an die Götter; sie stehen zwischen dem Wünschenden und dem Naturgeschehen als Mittler, die gewonnen werden müssen. Dieses Verhältnis wollen wir mit Frazer (The golden bough I², p. 63) religiös nennen, während wir von Zauberei da sprechen wollen, wo der Mensch direkt auf das Naturgeschehen Einfluß zu nehmen sucht. Natürlich fließen hier die Grenzen, und so haben wir auch in dem Begriff des Bráhman zunächst noch ein Übergangsstadium festzustellen, in welchem sich das religiöse und das zauberische Element vermischen. Das Bráhman ist nämlich nicht nur eine Bitte an die Götter, sondern auch ein Mittel, sie zu stärken und zu berauschen.[1] In diesem Sinne steht es gleichwertig neben der Wirkung des Opfers, speziell des Somatrankes.[2] Um seine Wünsche zu erreichen, stärkt der Ṛṣi die Götter, damit sie Kraft und Mut zu der erwünschten Tat gewinnen. Der Hymnus des Ṛgveda hat eben für die alten Sänger, wie Bergaigne (II,275 f.) treffend bemerkt hat, schon an sich eine eigentümliche Kraft, die durch den Glauben an eine „*vertu magique de la parole, des formules consacrées*" begründet ist. Diese magische Kraft des Bráhman befähigt dann sogar den Menschen, die Erfüllung seiner Wünsche von den Göttern geradezu zu erzwingen. Das sehen wir besonders im Atharvaveda und in den Brāhmaṇa's. So findet sich z. B. AV. I,10 ein Hymnus an Varuṇa, aus dessen Gewalt ein mit Wassersucht behafteter Mann befreit werden soll. Jedem Leser dieses Liedes wird sich trotz der einleitenden Schmeicheleien der mehr beschwörende als bittende Ton des Ganzen sofort aufdrängen, der sich am Schlusse zu den Worten steigert: *bráhma cāpa cikīhi naḥ*.[3] In diesem Liede sehen

die niedere in den Hintergrund drängt, aufgezeigt werden können. Doch müssen wir darauf verzichten, im Rahmen dieser Betrachtungen auf die Entwicklung des Bráhman zu dem philosophischen Begriffe des Absolutum einzugehen. Denn diese Entwicklung nimmt dem Gotte Bṛhaspati, dem Herrn des Bráhman, naturgemäß seine Lebensfähigkeit.

[1] Vgl. Materialien bei Bergaigne II,267 ff.

[2] Man erinnere sich z. B. der parallelen Stellung von *sávanā* und *bráhmāṇi* ṚV. X,89,16.

[3] Mehr bei Griswold a. a. O. p. 6.

wir den Gott kaum noch als Mittler, der gewonnen werden muß, sondern er wird als eine zu überwindende dämonische Kraft betrachtet, über die das Bráhman Herr werden kann. Dies wird noch deutlicher gemacht durch die Anwendung des Liedes (Kauś. S. XXV,37 f.). Der Priester besprengt den Kranken mit Wasser, während er die Zauberformel rezitiert. Die Formel hat hier die Bestimmung, durch Bezeichnung des Zwecks mit Worten die Zauberkraft der symbolischen Handlung, nämlich der Wasserbesprengung, in die erwünschten Bahnen zu lenken.[1] Endlich wird das Bráhman auch an sich wirksam. Wir sehen es als rein zauberische Potenz in der Hand der Menschen, die damit an den Göttern vorbei aus eigener Machtvollkommenheit zu wirken vermögen.[2] Und wie bei den Menschen, ist das Bráhman auch eine Waffe in der Hand der Götter: Mit Bráhman spaltete Bṛhaspati den Vala (ṚV. II,24,3).[3] Damit sind wir bei der tiefer liegenden Bedeutung von Bráhman angelangt. Die oben aufgestellte Bedeutung als „heiliges Wort, heilige Formel" besteht zu Recht, aber nur insofern, als in dem Wort das Zauberfluidum zum Ausdruck kommt, welches das eigentliche Wesen des Bráhman ausmacht.[4]

---

[1] Vgl. Bloomfield SBE. 42,241; Hubert et Mauss, Théorie générale de la magie 108 ff. (in: l'année sociologique 1902—1903); Henry, La Magie dans l'Inde antique 209 f.

[2] Vgl. z. B. ṚV. I,82,6. 162,17; V,40,6. AV. II,32,3; III,6,8. 19,3; IV,37,11 und viele andere Stellen.

[3] Ähnlich ṚV. II,2,7. 17,3 usw. Vgl. Bergaigne II,277.

[4] Die Konzeption eines Zauberfluidums, das sich wie das Bráhman in Wort und Lied verkörpert, das ferner eine Potenz ist, mit der Götter und Menschen operieren, muß in eine ganz niedrige Kulturstufe zurückreichen. Diese Annahme wird bestätigt durch das Vorhandensein eines Glaubens an eine dem Bráhman ähnliche Potenz bei den Melanesiern. Nach Codrington (The Melanesians p. 118 ff.) wird bei diesem Volke die magische Kraft von Wort und Lied, von gewissen Steinen und Pflanzen, sowie auch jede besondere menschliche Leistung und das übernatürliche Vermögen der Geister auf ein Zauberfluidum zurückgeführt, das *Mana* heißt. Ähnliches findet sich bei den Indianerstämmen Nordamerikas, besonders bei den Huronen, und bei andern primitiven Völkern. (Vgl. Hubert et Mauss, a. a. O.)

Denn die Potenz des Bráhman verkörpert sich nicht nur in Wort, Spruch usw., sondern auch, wie schon angedeutet, in bestimmten Personen bezw. Familien. Der Ṛgveda bezeichnet diese mit dem Nomen agentis zu Bráhman: Brahmán. Damit ist schon grammatisch ausgesprochen, daß der Brahmán im Besitz des Zauberfluidums Bráhman ist.[1] Die spätern Texte ziehen also nur die natürliche Konsequenz, wenn sie mit Bráhman auch den Stand bezeichnen, der im Besitz der magischen Kraft ist, die sich auch im Worte verkörpert (*brahma ca kṣatraṃ ca*). Daß eine solche Sonderung einer priesterlichen Kaste schon im Ṛgveda vorhanden gewesen sein müsse, lehnte die ältere Forschung, die in den Hymnen naturverwandte Töne zu erkennen glaubte, aufs entschiedenste ab. So schrieb Weber (Ind. St. X,1 f.) mit Beziehung auf einen Aufsatz von Muir: „Wenn sich daraus mit voller Sicherheit ergibt, daß der Priesterstand in den Liedern des Ṛk bereits eine hochangesehene Stellung einnimmt und in mehrern Stellen auch bereits als „*a regular profession*" erscheint, so ist doch andererseits von einer festen Geschlossenheit desselben, oder gar von hierarchischen Vorrechten, welche ihm später zukommen, darin noch nicht die Rede. Ganz anders stellt sich das Bild, wenn wir auf die zweite Periode der vedischen Zeit, auf die der Brāhmaṇa und Sūtra, hinblicken . . ." Ähnlich äußerte sich u. a. Zimmer, Altind. Leben, p. 185 ff. In neuester Zeit hat Senart in seinem Buche, les Castes dans l'Inde, Zweifel ausgesprochen, ob man diese Frage überhaupt aus dem Ṛgveda entscheiden könne: „*Je crains fort que les textes ne fournissent jamais une réponse péremptoire*". Ich glaube doch, daß eine Antwort möglich ist. Die Einwendungen gegen die Behauptung, daß im Ṛgveda die sakralen Vorrechte schon ausschließlich Eigentum der Brahmanen gewesen sind, hat Oldenberg, ZDMG. 51,273 A[2] gegenüber den Aufstellungen von Zimmer (a. a. O. 196) und Senart (a. a. O. 165) als nicht stichhaltig erwiesen. Sonst aber liegt kein weiterer Grund

[1] Vgl. Hubert et Mauss, a. a. O. 117.

vor, an der Abgeschlossenheit einer spezifisch brahmanischen Kaste im Ṛgveda zu zweifeln, wenn auch das juridische System, wie wir es z. B. bei Manu finden, noch nicht ausgebildet und die spätere Terminologie noch nicht vorhanden ist.[1] Wir werden im Verlauf bei der Betrachtung der Beziehungen zwischen Bṛhaspati und seinen priesterlichen Freunden sehen, wie stark das Selbstgefühl und der Anspruch des privilegierten Brahmanenstandes war. Man könnte dagegen einwenden, daß Anspruch noch nicht Besitz sei, und daß die im Ṛgveda (z. B. IV,50,7—9) gestellten Forderungen eher Beweise gegen das Vorhandensein einer brahmanischen Kaste seien, als für dasselbe. Diesen Einwand entkräftet der Begriff des Bráhman, wie wir ihn oben dargestellt haben. Oldenberg hat a. a. O. mit Recht darauf hingewiesen, daß nicht in erster Linie wegen der Kompliziertheit der Opfertechnik, sondern wegen des Bedürfnisses „einer gewissen, die ganze Person durchdringenden, für den gefährlichen Verkehr mit Göttern und Geistern notwendigen Zaubereigenschaft" die Sonderung priesterlicher und nichtpriesterlicher Familien sich entwickelt habe. Und hier liegt das Hauptstück des Beweises für das Vorhandensein der Priesterkaste im Ṛgveda. Das Zauberfluidum des Bráhman kann nicht erworben werden, es geht kraft der Vererbung vom Vater auf den Sohn über, wie in einem modernen monarchischen Staate die Herrschaft vom König auf seinen Sohn kraft eines Gottesgnadentums übergeht. Und wie fest gegründet das Kastengefühl schon im Ṛgveda war, sehen wir daran, daß sich die Ṛṣi's in den Añgiras einen besondern, in die sagenhaften Tage der Vorzeit zurückreichenden Stammbaum beilegten. Die Añgiras haben mit den Göttern an den großen Taten der Vorzeit teilgenommen, sie haben die Kämpfe gegen die Dämonen ausfechten helfen, sie haben die Sonne und den Agni gefunden. In diesen Erzählungen spricht sich der Ahnenstolz der vedischen Priester deutlich genug aus, und so dürfen wir behaupten, daß schon im

---

[1] Vgl. Geldner, Ved. Stud. II,146 A[1].

Ṛgveda eine Brahmanenkaste im prägnanten Sinne vorhanden war.[1]

III.

Bṛhaspati und die heilige Formel.

Wie schon erwähnt, interpretiert der Ṛgveda selbst Bṛhaspati durch das Synonymon Brahmaṇaspati. Dieser Deutung tritt der mit stereotyper Regelmäßigkeit wiederkehrende Ausspruch der Brāhmaṇa's: „*brahma vai bṛhaspatiḥ*" an die Seite. Auf so zusammenstimmende Zeugnisse aus zwei verschiedenen Perioden der vedischen Literatur gestützt, wollen wir Bṛhaspati als „Herrn des Brahman" darzustellen versuchen. Wir beginnen mit dem Verhältnis Bṛhaspati's zum Brahman, insofern es sich in Wort und Lied verkörpert.

Bṛhaspati fördert und begünstigt das Lied. Das tun auch andere Götter, aber der Gott des Brahman ist eben dafür Spezialist, an ihn wendet man sich, wenn man das rechte Wort braucht, um bei den Göttern etwas zu erreichen. Am bezeichnendsten ist dafür der Hymnus von Devāpi's Regengewinnung (X,98). Devāpi bittet als Purohita des Śaṃtanu den Bṛhaspati: „Laß regnen den Parjanya für den Śaṃtanu" (Vers 1). Und Bṛhaspati, seine Bitte erhörend, antwortet: „Ich lege dir ein glänzendes Wort in den Mund" (Vers 2). Sogleich tut das Zauberwort seine Wirkung: die von den Göttern zurückgehaltenen Wasser strömen hernieder.[2] Das Bezeichnende dieses Liedes ist, daß Bṛhaspati nicht etwa um Regen gebeten wird, ihn zu verleihen ist Sache des Parjanya. Bṛhaspati verleiht nur die das Ohr der Götter findende, Regen gewinnende Rede. Eine solche offensichtliche Vertei-

---

[1] Es könnte hier noch die Frage aufgeworfen werden, ob das Zauberfluidum des Bráhman auch andere Objekte als das heilige Wort des Veda und die heilige Person des Brahmanen erfüllen könne. Auf diese Frage vermögen wir, soviel ich sehe, vorläufig nur eine verneinende Antwort zu geben. Doch besteht die Möglichkeit, daß eine weiter getriebene Untersuchung, wie sie sich der Verf. augenblicklich versagen mußte, zu positivern Ergebnissen führen könnte.

[2] Vgl. Sieg, Sagenstoffe des Ṛgveda I,129 ff.

lung der verschiedenen Funktionen auf verschiedene Götter ist bei den so leicht verschwimmenden Konturen des Ṛgveda um so höher anzuschlagen. Und die hier gemachte Beobachtung bestätigt sich auch sonst in den Hymnen. Bṛhaspati wird der *janitā́ víśveṣāṃ bráhmaṇām* (II,23,2) genannt; „den *jyeṣṭharā́jaṃ bráhmaṇām* wollen wir anrufen" heißt es in demselben Liede (II,23,1). „Er fördert die Zurüstung der heiligen Gedanken" (I,18,7).[1]

Aber Bṛhaspati begünstigt nicht nur das Lied und verhilft dem Sänger zum Wort, er verkörpert auch die andere Seite des Brahman: er ist selbst der von dem Brahmanfluidum erfüllte Priester. Und dieser Zug ist für das Bild Bṛhaspati's von höchster Wichtigkeit. Wir werden im Verlaufe unserer Betrachtungen sehen, wie er als Prototyp des Priesters umgeben von der Schar der Aṅgiras erscheint, wie er als der göttliche Purohita des Götterkönigs Indra handelt. Hier soll es uns nur darauf ankommen, die tatsächlichen Bezeichnungen des Ṛgveda für die Priesterschaft Bṛhaspati's zu konstatieren, insofern er selbst preist und lobsingt. „Der versreiche Bṛhaspati soll mit Sāman's singen" heißt es X, 36,5, ein Hymnus nennt ihn geradezu Purohita (II, 24,9), ein andermal wird Wurzel *dhā* mit *puras* auf ihn angewendet (IV,50,1, vgl. ib. Vers 7). Und sehr klar wird gesagt: „. . . den mit lieblicher Zunge begabten, den Bṛhaspati fördere . . ., auf welchen glänzenden, wenn er den Gesang leitet und wenn er lobsingt, die Götter hören und die Sterblichen" (I,190,1). In solchen Aussprüchen sehen wir, daß die priesterlichen Qualitäten Bṛhaspati's dem vedischen Dichter vollkommen bewußt sind. Wir dürfen also auf diesen Zug bauen, ohne befürchten zu müssen, daß wir die Anschauung der Brāhmaṇa's, die unsern Gott mit Vorliebe in allen möglichen Priesterfunktionen zeigen, unberechtigterweise in den Ṛgveda hineintragen.

[1] Es muß betont werden, daß indexartige Vollständigkeit in den Zitaten nicht angestrebt ist, sondern eine Beschränkung auf das Wesentlichste geboten schien. Die bezieht sich auch ganz besonders auf den die Brāhmaṇa's berücksichtigenden Abschnitt.

Aber Bṛhaspati spricht nicht nur den Spruch (I,40,5), sondern in seiner Hand wird das Wort, das Lied, kurz das Brahman zur Waffe. In diesem Sinne zitierten wir schon: „Er zerspaltete den Vala durch Brahman" (II,24,3). Und weiter lesen wir: „Er tötet den Nicht-Freund mit Liedern" (VI,73,3); „als Bṛhaspati die Ohnmacht (?) des schmähenden Vala zerschlug mit feuerglutbesitzenden Liedern..." (X,68,6). Wer wollte da zweifeln, daß es die Zauberkraft des Brahman ist, die hier wirkt?

Nicht ganz so klar liegen die Verhältnisse, wenn wir hören, daß Bṛhaspati durch sein Gebrüll (*raveṇa*) die Finsternisse zerblies, den Vala zerschlug (IV,50). Auf den ersten Blick könnte man geneigt sein, *rava* in seiner Anwendung auf den Herrn des Brahman in einfach bildlichem Sinne für Gesang zu nehmen. Bei näherer Prüfung werden wir auf einen konkretern Sinn des Wortes geführt. Die Wurzel *ru* wird, wie Graßmann Wörterbuch lehrt, in der Mehrzahl der Fälle vom Rinde gebraucht. Wenn sie daneben mit Indra, Soma u. ä. vorkommt, so bedarf dieser einfache bildliche Ausdruck keiner weitern Erklärung. Auch *rava* wird mit dem Gedanken an das Brüllen der Rinder gebraucht, wie beim Durchsehen der Stellen sofort klar wird. Und nun ist es merkwürdig, daß es sechsmal unter den 14 Belegstellen des Ṛgveda das Geräusch bezeichnet, welches bei der Gewinnung der Kühe aus dem Felsen hörbar wird. Sollte hier nicht eine zauberische Manipulation vorliegen, durch das Nachahmen des *rava* den wirklichen *rava* der im Felsen eingeschlossenen Rinder hervorzurufen?[1] Den erwünschten Gegenstand durch Herstellung seines Abbildes herbeizuziehen, ist ein in Indien und anderwärts durch zahllose Beispiele belegter Kunstgriff der Zaubertechnik.[2]

Wir müssen hier anhangsweise noch von Bṛhaspati's Beziehungen zu einem Gotte reden, der unserm Gotte, sofern er die heilige Formel besitzt und repräsentiert, nahe steht.

---

[1] Vgl. besonders Stellen wie I,62,3.

[2] Vgl. z. B. Oldenberg 506 ff.; Hillebrandt, Ritual. 171 f.

Es ist dies Narāśaṃsa, an den wir in zwei Bṛhaspatihymnen je einen Vers gerichtet finden (I,18,9 und X,182,2). Das Wesen dieses Gottes hat Bergaigne (I,305 f.) treffend dargelegt, indem er ihn als „*dieu de la prière humaine, c'est-à-dire un autre Brahmaṇaspati*" erwiesen hat. Aber Narāśaṃsa ist sozusagen nur eine embryonale Form Bṛhaspati's. Denn während Bṛhaspati durch das Einströmen alter mythischer Substanz aus seiner ursprünglichen Abstraktheit zu einer lebensvollen Göttergestalt geworden ist, hat Narāśaṃsa für das Gefühl der Ṛṣi's seinen abstrakten Charakter als *narā́ṃ . . . śáṃsaḥ* (so II,34,6) bewahrt und ist aus diesem Grunde zu einer konkretern Persönlichkeit nicht geworden. Immerhin ist er in seiner etwas blassen Wesenheit als Repräsentant der „*formule efficace*" eine interessante Parallelerscheinung zu Bṛhaspati, dessen Verständnis in seinen Beziehungen zur heiligen Formel durch die Gestalt Narāśaṃsa's eine nicht zu unterschätzende Stütze erhält.[1]

IV.

Bṛhaspati und das Ṛta.

Neben dem Brahman hat Bṛhaspati noch zu einer zweiten abstrakten Potenz Beziehungen: zum Ṛta. Über das Wesen des Ṛta ist von Bergaigne (III,210 ff.) und Oldenberg (195 ff.) so eingehend gehandelt worden, daß wir uns auf ein klar gegebenes Bild stützen können. Nur die für unsere Untersuchung wichtigsten Punkte mögen hier noch einmal kurz angedeutet sein.

Die Idee des Ṛta bewegt sich vor allen Dingen in drei Bahnen: das Ṛta wird offenbar in dem regelmäßigen, gesetzlichen Ablauf des Naturgeschehens, in dem der Natur durch seine innere Gesetzmäßigkeit analogen Ablauf des Kultus und in dem der Weltordnung entsprechenden moralischen

[1] Auf Bergaigne fußend, hat Oldenberg, ZDMG. 54,49 ff. in einer Widerlegung Hillebrandts II,98 ff. das Bild Narāśaṃsa's vervollständigt und sichergestellt. Abweichend Macdonell p. 100. Auf die Darlegungen Oldenbergs hat Hillebrandt III,445 ff. erwidert.

Verhalten des Menschen. Dieser abstrakte Begriff des Ṛta, der nie personifiziert worden ist, hat, trotzdem er letzten Grundes als etwas Selbständiges empfunden wurde, natürlicherweise die Neigung, sich an Götter anzulehnen, und so sind es vor allen Dingen Varuṇa und die Āditya's, die als Beherrscher des Ṛta im Ṛgveda auftreten. Daneben finden sich andere Götter, vor allen Dingen der dem intimen Leben des Menschen so nahe stehende Agni, dann mehr sekundär Indra u. a.[1]

Gehört nun auch Bṛhaspati in die Reihe der Gottheiten, die wie Indra ein ganz sekundäres Verhältnis zum Ṛta haben? Diese Frage ist für das Bild unseres Gottes nicht unwichtig. Denn wir finden Bṛhaspati in einer verhältnismäßig nicht geringen Anzahl von Stellen mit dem Ṛta zusammengebracht, dann aber werden auch den ihn bei seinen Taten begleitenden alten Ṛṣi's mit Vorliebe auf das Ṛta bezügliche Prädikate beigelegt. Sollte dies alles nur der vedischen Rhetorik zuzuschreiben sein, oder ließe sich ein tieferer Zusammenhang aufzeigen, der Bṛhaspati, den Herrn des Brahman, mit der Idee des Ṛta verbindet?

In Brahman und Ṛta liegen zwei zauberische Potenzen vor, die schon allein durch ihre Abstraktheit für das vedische Bewußtsein etwas Verwandtes haben müssen. Aber auch tiefer lassen sich Zusammenhänge zwischen den beiden Begriffen erkennen. Ist denn nicht das Brahman, die heilige Formel, ein wesentlicher Bestandteil jeder vedischen Kulthandlung? Auf das Wirken des Ṛta im Kultus haben wir schon hingewiesen. Es ist eine dem Ṛgveda ganz geläufige Anschauung, daß die Lieder, die das Zauberfluidum des Brahman verkörpern, jener großen Weltordnung folgen, nach der Sonne und Mond auf- und untergehen. So heißt es z. B. *ṛtájātayā girā́* (X,138,2) und in zwei Bṛhaspatihymnen finden wir: *ṛtáprajātāṃ dhíyam* (X,67,1) und damit verwandt *ṛtvíyā vā́caḥ* (I,190,2). So verläuft das Brahman selbst, insofern es in der heiligen Formel verkörpert ist, in den Bahnen des Ṛta; können wir da von Zufall sprechen, wenn Bṛhaspati

[1] Vgl. Bergaigne III,200 ff.; Oldenberg 299 f.

„der Aufrechterhalter des Ṛta“ (II,23,17)[1] „der Ṛtageborene“ (II,23,15) usw. genannt wird, wenn man von seinem Bogen spricht, dessen Sehne das Ṛta ist (II,24,8)?[2] Die Beziehungen Bṛhaspati's zum Ṛta, sofern die weltordnende Potenz darunter verstanden wird, sind also gesichert.

Wenn aber Bṛhaspati als Repräsentant der heiligen Formel mit dem Ṛta als Welt- und Kultordnung verbunden ist, dürfen wir ohne weiteres als selbstverständlich annehmen, daß dabei auch die moralische Nuance mit hineinspielt. Eine Trennung der einzelnen Seiten eines Begriffs, wie wir sie sonst annehmen müßten, und wie sie für uns sehr nahe läge, ist für das vedische Denken ausgeschlossen. Man könnte aber Bṛhaspati's Beziehungen zur moralischen Nuance des Ṛta auch von der entgegengesetzten Seite, vom Anṛta, herleiten. Bṛhaspati kämpft ja bei der Kuhgewinnung gegen das Anṛta. Hier finden wir ihn inmitten seiner Begleiter als einen der Ihren. Wenn wir z. B. lesen: „Die Ṛtahaften, das Anṛta gesehen habend, bestiegen wiederum von dort, die Weisen, die großen Pfade“ (II,24,7), so dürfen wir ihn uns wohl unter den Añgiras — denn von diesen ist hier offenbar die Rede — als den Anführer denken; IV,50,1 heißt es ja geradezu: „Denkend setzten ihn die alten Ṛṣi's, die begeisterten, an ihre Spitze . . .“ (*puró dadhire*). So ist er ein *ṛtâvā* inmitten der *ṛtâvānaḥ* im Kampfe gegen das Anṛta. Es bliebe nur noch die Frage übrig, ob die Añgiras diese ihre Ṛtahaftigkeit von Bṛhaspati übernommen haben. Hier muß mit einem entschiedenen Nein geantwortet werden. Die halbgöttlichen Ahnen der ṛgvedischen Priester, als welche uns die Añgiras entgegentreten, haben einen selbstverständlichen Anspruch auf das Ṛta im rituellen wie im moralischen Sinne.

---

[1] Vgl. Neißer BB. 20,39 ff.
[2] Vgl. Oldenberg 67.

V.

Bṛhaspati und seine Freunde.

Wir haben gesehen, daß die auf das Ṛta bezüglichen Prädikate unserm Gotte nicht zufällig angeflogen sind, sondern in seinem Wesen deutlich sichtbare Wurzeln haben. Es hieße aber das ṛgvedische Material völlig mißverstehen, wollte man nun Bṛhaspati zu einer speziell ethischen Gottheit stempeln. Es kann sich ein Gott doch in mannigfacher Weise betätigen, ohne darum den Schwerpunkt seines Wesens irgendwie zu verrücken. Und so kann Bṛhaspati wohl durch das Brahman und durch seinen Kampf gegen das Anṛta wesentliche Beziehungen zum Ṛta haben, ohne daß man deshalb den eigentlichen Kern seines Wesens, die Brahmanqualität, in den Hintergrund rücken dürfte. Denn freilich aus den Bitten, die seine Verehrer an ihn richten, klingt von jenen höhern ethischen Gedanken, die zur Idee des Ṛta gehören, nicht allzuviel durch.

Wir müssen uns deshalb, bevor wir uns diese Bitten näher ansehen, über den spezifisch priesterlichen Standpunkt Bṛhaspati's klar zu werden suchen.[1] Wir sahen schon, wie er umgeben ist von einer Schar von Begleitern. Die Kuhgewinnung führt er aus „mit den Freunden, die wie Gänse schnatterten“ (X,67,3), „mit den schweißtriefenden Genossen“ (X,67,6), „mit den wahrhaftigen Freunden, den Glänzenden, den Schätzegewinnern, mit den Stieren, den Ebern, den am Pravargyakessel (*gharmá*) Schwitzenden“ (X,67,7). Unter diesen alten Ṛṣi's, den Aṅgiras, geht er einher wie einer der Ihren, selbst Aṅgiras oder Āṅgirasa genannt. Diese uralten Vorfahren der vedischen Sänger[2] stehen fast gleichberechtigt

[1] Insofern er selbst preist und lobsingt, ist schon oben p. 24 von seinem Priestertum die Rede gewesen.

[2] Hillebrandts Ausführungen II,156 ff., daß wir in den Aṅgiras den Namen eines alten Geschlechts oder Stammes haben, der besondere Tradition in Kult und Mythus hatte, überzeugt mich nicht. Das Wesen der Aṅgiras scheint mir allgemeiner zu sein: sie sind die ersten Brahmanen und darum die Darbringer des ersten Opfers, sie haben in der Vorzeit die Macht des Brahman erprobt und erwiesen. (Vgl. Bergaigne II,307 ff.;

neben Bṛhaspati, denn die wesentlichste Bedeutung beider liegt in dem Erfülltsein mit jenem Zauberfluidum, dessen sich auch die Liedverfasser des Ṛgveda teilhaftig fühlen. Und nun finden sich gerade in einem Bṛhaspatihymnus die berühmten Verse, in denen der Vorrang des Brahmanen gefeiert wird (IV,50,7—9). Aufs eindringlichste schildert der Dichter, wie trefflich es in jeder Beziehung dem Könige geht, der die Brahmanen ehrt und fördert. Hier tritt uns in unverblümter Deutlichkeit der Anspruch der Priester entgegen. Der Ausgangspunkt der Forderungen wird dabei geschickt in die Götterwelt verlegt. Man spricht zuerst von der Bṛhaspati schuldigen Verehrung, um dann für den Priestergott den Priester selbst einzusetzen.

So können wir uns nicht wundern, wenn wir ähnliche Töne in den Gebeten der Priester an Bṛhaspati finden. Er ist ihr Freund und der Freund ihrer Freunde, d. h. der freigebigen Opferherren. Dazwischen freilich spielt auch das moralische Element eine gewisse Rolle; es wird um Schuldlosigkeit gebeten, man rühmt sich frommer Gesinnung usw. Aber immer wieder wendet sich der Gedanke dem Ziele aller Wünsche zu, der Freigebigkeit der Götter und der opferveranstaltenden Menschen gegen den Priester. Alle diese Züge finden sich ja auch in den Liedern an Agni, Indra usw., aber wir glauben doch, daß sie zu der priesterlichen Wesenheit unseres Gottes in höherm Maße gehören.

In diesen Preisungen lassen sich nun drei verschiedene Formen erkennen. Einmal wird der Gott einfach gepriesen, es werden ihm glänzende Beiworte beigelegt, man rühmt seine Taten, kurz man schmeichelt ihm, um ihm zu gefallen, um sich sein gnädig Ohr zu verschaffen. Daneben steht ein zweiter Typus: der Priester bittet für sich um Befreiung von

---

Oldenberg 278 f.) Damit werden sie gleichsam zu einer mythologischen Dublette Bṛhaspati's. Während bei ihnen die Pluralität und die Pitarqualität neben ihrer Brahmanbeziehung mehr betont ist, steht bei Bṛhaspati neben dem Brahmansein die Einzelpersönlichkeit und Göttlichkeit im Vordergrunde.

allen Übeln, um Erlangung reichlicher Gaben und Wohlgedeihen. Diese beiden Formen richten sich wirklich an den Gott. Es besteht aber noch eine dritte Form. Hier ist der Gott, wenn man so sagen darf, nur Kulisse. Man spricht zu ihm, aber es gilt einem andern. Dieser andere ist der Yajamāna. Anstatt den Gott um Güter zu bitten, erzählt man, wie gut er gegen die Frommen ist, wie vortrefflich es ist, in seiner Gnade zu leben. Diese Worte, bestimmt, das Ohr des reichen Opferherrn zu treffen, sind für den vedischen Sänger eine charakteristische Äußerungsform. An Bṛhaspati finden wir u. a. einen ganzen Hymnus dieser Art gerichtet: Sieg und Kraft, reichliche Nachkommenschaft und Besitz an allem Begehrenswerten werden dem in Aussicht gestellt, „den Brahmaṇaspati sich zum Gefährten macht" (II,25).

In solchen Wendungen bewegt sich der *śaṃsa* der wohlgesinnten Frommen, den ein Hymnus als *ṛjú* (II,26,1) bezeichnet. Aber gerade das Wort *śaṃsa* führt uns auch auf die gegnerische Seite. Unter andern hat es Bergaigne (I,305f.) treffend ausgedrückt, wie *śaṃsa* an und für sich nur die mit magischer Kraft ausgestatteten Formeln bezeichnet, „*aussi bien celles qui sont droites, c'est-à-dire conformes à la religion des ṛṣi's, que celle des démons ou des sorciers, ou plus généralement de l'ennemi*". So sehen wir denn, wie die Priester den Gott um Schutz bitten vor dem *śáṃso áraruṣaḥ* (I,18,3), vor dem *duḥśáṃso abhidipsúḥ* (II,23,10), und wir fragen, wer diese feindlichen Mächte sind, welche die zu schaden trachtende böse Formel den Frommen entgegenschleudern. Einmal werden es jene sein, die, ohne den Priester in Nahrung zu setzen, durch eigene Kraft zu dem erwünschten Wohlsein zu gelangen suchen; ihr *śaṃsa* ist schon a priori verderblich. Auch an die Priester der Gegenpartei mag hier gedacht werden. Dann aber, und das ist wohl die Hauptsache, sind es die, deren Wesen mit *árāti* bezeichnet wird, und von denen ein Hymnus sagt: „Die bösen Pajra's, welche dich für einen Ochsen haltend, von (dir) dem Guten leben wollen (d. i. ohne *dakṣiṇā* zu geben) — nicht gibst du Heil

dem Bösgesinnten, o Bṛhaspati, du läßt ihn Buße zahlen, den Schmähenden“ (I,190,5).[1]

Von den kleinen dämonischen Feinden, die den Menschen krankheitbringend und opferstörend umlauern, ist in den Liedern an Bṛhaspati weniger die Rede. Wohl wird er gebeten, die wolfstückischen Mannen des Asura zu durchbohren (II,30,4),[2] die alle Leibesfrüchte verletzende Arāyī aufzuspießen (X,155,2), die Rakṣas zu verbrennen (II,23,14), wohl hat er die ringsum Flüsternden auseinandergetrieben (II,23,3) und heißt mit Beziehung auf das in der moralischen Welt sein Wesen treibende Dämonentum „der Töter der Druh“ (II,23,17, vgl. X,164,4), aber im allgemeinen ist im Ṛgveda bekanntlich keine Stätte für die niedrige Kategorie der Geister und Gespenster neben den großen Göttern, denen die Hymnen gelten. Desto lebendiger aber sind dem Bewußtsein des Ṛgveda die großen götterfeindlichen Mächte der Vorzeit, deren Besiegung den Ruhm der Götter ausmacht. Wie Bṛhaspati diesen großen Feinden gegenübersteht, haben wir im folgenden Abschnitt festzustellen.

VI.

Bṛhaspati's Taten.

Betrachten wir zunächst die Materialien, die der Ṛgveda für die Taten Bṛhaspati's beibringt. Wir haben dabei zu unterscheiden zwischen einer Haupttat und einigen angehängten Nebentaten. Die Haupttat ist die Gewinnung der Kühe aus der Gewalt des Vala und der Paṇi's. So heißt es: „Das war die Aufgabe für den Göttlichsten der Götter; es lösten sich die Festen, es wankte das Starke, heraustrieb er die Kühe, er zerspaltete den Vala durch Brahman . . .“ (II,24,3), „. . . die im Verborgenen stehenden Kühe in der Fesselung des Ṛtalosen . . . brachte heraus Bṛhaspati . . .“

[1] Vgl. Weber, Sitz.-Ber. Berl. Ak. 1892 p. 775 A[1]; Pischel, GGA. 1894 p. 430; Formichi a. a. O. p. 6.

[2] Mit *ásurasya vīrấn* könnten freilich in Anbetracht des folgenden *jahi śátrum* auch menschliche Feinde gemeint sein. Vgl. v. Bradke, Dyâus Asura p. 95 f.; anders Weber, Sitz.-Ber. Berl. Ak. 1900 p. 610 f.

(X,67,4).[1] Außer in der Gewalt des Vala sind die Kühe auch im Besitze der Paṇi's (s. unten p. 35). So wird in dem Bṛhaspatihymnus X,67,6 gesagt: „er machte weinen den Paṇi, er riß an sich die Kühe“[2], und von den Añgiras heißt es (II,24,6): „. . . welche hingelangend ihn erreichten, den Schatz der Paṇi's, den höchsten im Verborgenen niedergelegten . . .“ In dem Gespräche zwischen Saramā und den Paṇi's (X,108) wird mit Bṛhaspati's Eingreifen bei der Erlangung der Kühe gedroht, und am Schlusse versichert Saramā den Paṇi's: „*bṛ́haspátir yā́ ávindan nígūḷhāḥ* . . .“ Neben der Gewinnung der Kühe steht eng verbunden die Auffindung des Lichts, nämlich der Sonne und Agni's, und damit auch die Vertreibung der Finsternisse und ihrer Dämonen: „Er verhüllte die Finsternis, er machte sichtbar die Sonne . . .“ (II,24,3), „Bṛhaspati fand die Morgenröte, die Sonne . . .“ (X,67,5), „Bṛhaspati das Licht in der Finsternis suchend . . .“ (X,67,4), „durch Licht trieb er weg die Finsternis aus dem Luftraum wie der Wind aus dem Wasser die *śīpāla*-Pflanze . . .“ (X,68,5). Und mit der Finsternis sind auch die bösen Mächte, die in ihr walten, vernichtet (s. oben p. 32). Auch Agni ist so gewonnen, bald von Bṛhaspati (X,68,9), bald von den Añgiras, offenbar unter seiner Assistenz (II,24,7).[3]

Wenn wir auch in dem angedeuteten Material eine festbegrenzte Tatensphäre vor uns haben, so scheint es doch notwendig, einen Blick auf ein angrenzendes Gebiet zu werfen, nämlich auf Indra's Vṛtraüberwindung und die damit zusammenhängende Befreiung der Wasser. Wir werden noch darauf zurückzukommen haben, wie Bṛhaspati zu der oft dem Indra zugeschriebenen Kuhgewinnung gekommen ist, indessen muß hier schon ausdrücklich hervorgehoben werden, daß Bṛhaspati n u r an der Kuhgewinnung und Valaüberwindung

[1] Ähnlich X,67,8; X,68,3—9; II,24,14; IV,50,5.

[2] Daß Indra hier Subjekt ist, können wir für den Augenblick außer acht lassen, vgl. unten p. 42.

[3] In diesem merkwürdigen Verse wird Agni offenbar durch Herausschlagen aus dem Stein gewonnen und dann, da er ja nun kein Fremder mehr ist, in dem Stein (potentiell) zurückgelassen.

beteiligt ist, dagegen mit dem Vṛtrakampfe nichts zu tun hat. Unter allen Stellen des Ṛgveda, die von Bṛhaspati sprechen, gibt es nur drei Fälle, in denen eine Anspielung auf den Vṛtramythus gefunden werden könnte. II,23,18 heißt es: „Zu deiner Verherrlichung tat sich auf der Berg, als du, o Añgiras, den Stall der Kühe ausgossest; mit Indra als Gefährten drücktest du heraus, o Bṛhaspati, den von Finsternis umhüllten Schwall der Wasser.“ Welchen Kenner vedischen Denkens wird es wundern, wenn hier die beiden Mythen einmal momentan zusammenfließen? Das Herausgießen der Kühe verlockt allzu sehr zum Vergleich mit den befreiten Wassern, als daß die Liedverfasser hier immer reinliche Scheidung hätten aufrecht erhalten können. Im zweiten Falle (II,26,2), in dem Vṛtra in Bṛhaspati's Nähe gerät, gibt der Zusammenhang kein Mittel an die Hand, in *vṛtrá* etwas anderes als die ganz verblaßte, allgemeine Bedeutung ‚Feind‘ zu sehen. Im letzten Falle (X,65,10) ist zu bedenken, daß ein einzelnes Beiwort, wie *vṛtrakhādá*, bei dem nahen Verhältnis zwischen Indra und Bṛhaspati sich leicht einschleichen konnte. Die prägnante Bedeutung von *vṛtrá* ist für dieses Kompositum freilich durch die Nebeneinanderstellung von *vṛtrakhādá* und *valaṃrujá* (III,45,2), wie längst bekannt, gesichert. Wenn wir aber der Masse der Beziehungen Bṛhaspati's zu Vala und den Kühen diese drei sehr leicht wiegenden Vṛtrastellen gegenüberhalten, dürfen wir wohl behaupten, daß unser Gott mit dem Vṛtamythus nichts zu tun hat. Dieses Faktum aber ist ein weiteres Beweisstück für die Behauptung verschiedener namhafter Forscher, daß die Valazerspaltung und die Vṛtrabesiegung nebst der Gewinnung der entsprechenden Kampfobjekte zwei durchaus getrennte, verschiedene Mythen seien.[1]

---

[1] Vgl. Oldenberg 135 A[1]; Geldner, Ved. St. II,277; Hillebrandt III,260 f.

Max Müller (Contributions etc. II,761) trennt die beiden Mythen nicht. Er sagt: *There were thus three kinds of cows, the real cows, the cows in the dark cloud (rain = milk), and the cows stepping forth from the*

Wir haben uns nun auf Grund des im Ṛgveda gefundenen Materials die Frage vorzulegen, was die Hauptgestalten in dem Mythus von Bṛhaspati's Tat für die alten Ṛṣi's bedeuten, was also unter Vala, unter den Paṇi's und unter den Kühen im Ṛgveda verstanden wird. Über Vala ist mehrfach so ausführlich und treffend gehandelt worden[1], daß es kaum nötig scheint, auf diesen durchsichtigen Begriff der kuhbergenden Höhle, der nur ausnahmsweise im Ṛgveda personifiziert worden ist, noch einmal einzugehen.

Ähnlich liegen die Verhältnisse bei den Paṇi's. Obgleich diese Wesenheiten nur wenige Male in den Liedern an Bṛhaspati vorkommen, scheinen sie uns doch einen wichtigen Faktor bei der Tat Bṛhaspati's auszumachen. Ich glaube, daß es nicht zu kühn ist, die Seltenheit der Erwähnung der Paṇi's in den Bṛhaspatihymnen wesentlich dem Zufall zuzuschreiben. Ihr Wesen, das zwischen realen Geizhälsen des wirklichen Lebens und feindlichen schatzhütenden Dämonen in echt ṛgvedischer Weise schillert, ist von Bergaigne (II,319), Oldenberg (145 f.), Macdonnell (157) treffend dargelegt worden.[2]

---

dark stable of the night (the rays of the morning). Diese Aufstellung illustriert er dann durch ṚV. I,32,11, indem er hinzufügt: „*but what is once compared in the Veda is soon identified.*“ Meines Erachtens heißt es, die schon schwachen Konturen vedischer Diktion völlig verwischen, wenn man in dieser Stelle nicht gerade das offenbare Gefühl des alten Dichters für die Trennung der beiden Mythen anerkennt. Die Vergleichung zweier Vorgänge ist doch nur dann möglich, wenn man die Verschiedenheit des zu Vergleichenden empfindet. Wenn M. Müller ein Beispiel des vorübergehenden (und ja zu erwartenden) Verschwimmens der beiden Mythen hätte aufzeigen wollen, so wäre z. B. auf IX,108,6 oder VII,90,4 zu verweisen, vereinzelte Stellen, die gegenüber der Masse gegenteiliger kein Gewicht haben. (Vgl. Oldenberg 150 A[1], Hillebrandt III,261.)

Eine noch weitergehende Verwirrung findet sich bei M. Bréal, Hercule et Cacus, wo es p. 93 von Indra's Feind Vṛtra heißt: „*Le nom de son adversaire varie encore davantage: il s'appelle tour à tour Vṛtra, Ahi, Vala, Śuṣṇa, Śambara, Namuci, Paṇi!*

[1] Bergaigne II,319 f., Hillebrandt III,260 ff., Macdonell 159 f.

[2] Andere Wege gehen Ludwig und Hillebrandt. Ludwig (Ṛgveda III, p. 213 ff.) hält die Paṇi's für Kaufleute, die zur Urbevölkerung ge-

Es bleibt nun die Frage, was die Liedverfasser unter den Kühen verstanden haben, die Bṛhaspati und Indra nebst den Aṅgiras dem Vala und den Paṇi's entreißen. Sind es wirkliche Kühe oder sind es Symbole irgendwelcher Art? Es wird kaum möglich sein, hier mit mathematischer Sicherheit zu antworten. Bergaigne hat II,183 f. eine Reihe von Stellen im Ṛgveda namhaft gemacht, in denen die Kühe als von Indra gewonnen mit der Sonne, den Morgenröten und den Wassern zusammen genannt werden. Wir haben daher zuerst zu fragen, in welchem Verhältnis diese drei Wesenheiten zu den Kühen stehen. Über die Beziehungen der Kühe und der Wasser haben wir schon gesprochen: die Kühe gehören zum Valamythus, die Wasser zum Vṛtramythus. In der Auffassung des Ṛgveda haben also diese Wesenheiten nichts miteinander zu tun.[1] Anders steht es mit den Morgenröten. Die besondern Beziehungen zwischen Kühen und Morgenröten werden schon durch den sprachlichen Ausdruck angedeutet. Das Wort *usrá* bezeichnet nämlich bald die Morgenröten (z. B. II,23,2)[2], bald die Kühe (Graßmann, s. v.), bald scheint es in mystischer Identifikation auf beide Wesenheiten zu gehen (z. B. X,67,4). Offenbar müssen also für den vedischen Inder die Morgenröten und die Kühe durch eine enge Zusammengehörigkeit verbunden gewesen sein. Woher stammt diese Zusammengehörigkeit?

---

hörten. Hillebrandt (I,83 ff.) faßt seine Erklärung dahin zusammen: „die verhältnismäßig häufige Erwähnung der Paṇi's in jenem (6. Maṇḍala) steht in Übereinstimmung mit der Schilderung wirklicher Einfälle dieses Nomadenvolkes von iranischem Stamme. An der westlichen Sarasvatī, der Arachosis, kämpft gegen dieses der Ahnherr des Fürsten Sudās.“ Die Aufstellung Ludwigs ist durch Hillebrandt schon hinreichend widerlegt worden. Aber auch Hillebrandts eigene Ansicht scheint nicht ohne Bedenken, doch kann es hier nicht unsere Aufgabe sein, seinen Darlegungen im einzelnen nachzugehen.

[1] Anders Bergaigne II,319. Vgl. aber für das Folgende Bergaigne I,245 f.

[2] Bartholomae BB. XV,185 nimmt *usrā́ḥ* an dieser Stelle als Genetiv. Mehr als die Möglichkeit einer solchen Annahme scheint mir aber nicht erwiesen.

Unsere Antwort muß ein weiterhin zu begründendes Resultat vorausnehmen: In der indogermanischen Form des Mythus waren die Kühe ein bildlicher Ausdruck für die Morgenröten. Und das Bewußtsein einer zugrunde liegenden Identität muß im Ṛgveda noch stark genug gewesen sein, um sich gegen die nebenhergehende reale Auffassung der Kühe zu behaupten. Denn die Kühe, die Bṛhaspati befreit, sind gewiß für die alten Sänger irdische Kühe gewesen[1], die ganz real brüllen, die begehrenswert (*spārhā́ḥ*) genannt werden, die zum ersehnten Reichtum der Ṛṣi's gehören, wie Pferde und Schafe. Daß also die Kühe irdische Geschöpfe und doch auch wieder die Morgenröten sind, wird dem Vedakenner nicht paradox erscheinen. Für ein Denken, das unter *gó* (Kuh) auch die Milch und was sonst von der Kuh kommt mitversteht, sind eben die einzelnen Begriffssphären nicht in der uns heute geläufigen Weise geschieden.

Um zu einem tiefern Verständnis zu gelangen, wird es nötig sein, die Grenzen des Ṛgveda zu überschreiten, um zu sehen, in welcher Gestalt sich der Mythus von der Kuhgewinnung bei verwandten Völkern findet. Wir werden dabei von vornherein die spezifisch priesterliche Färbung, die der ganzen Erzählung im Ṛgveda anhaftet, in Abzug bringen müssen, denn wir dürfen annehmen, daß es sich hier um typisch indische Züge handelt, die einer vorhergegangenen primitivern Epoche höchstens in ihren ersten Anfängen eigen gewesen sein können.[2]

Das Land, nach dem wir in der Vergleichung indischer Verhältnisse mit andern verwandten Völkern zuerst hinblicken, ist das durch die Bande der Sprache, der Religion, des Kultus engst verbundene benachbarte Iran. Was kann uns Iran, was der Avesta zur Aufhellung unseres Mythus bieten? Der Kampf der Götter gegen die im Ṛgveda deutlich geschiedenen Dämonen Vṛtra und Vala tritt im Avesta in einer für unsere Frage ungünstigen Gestalt auf, die Bréal,

---

[1] Vgl. Oldenberg 148 A[1].

[2] Über Spuren solcher Anfänge im Avesta vgl. Oldenberg 144 A[2].

Hercule et Cacus 128 folgendermaßen ausgedrückt hat: „*Le mythe de Vṛtra, sans cesser d'être le combat de deux puissances qui se disputent le règne de la nature, fut surtout la lutte du juste et de l'injuste: il fut transporté de la sorte au-dedans de l'homme et la conception ébauchée par l'imagination prit une forme définitive dans la conscience.*“ Und dieser Kampf, der in das Gebiet des Moralischen erhoben aus einem einmaligen mythischen Geschehnis der Vorzeit sich zu einem ewigen Kampfe entwickelt, verhilft auch dem bösen Prinzip, insofern es ein notwendiges Gegenstück des guten ist, zur ewigen Existenz: Ajis Dahāka und Ahriman, *le souverain du mal, un contre-créateur*, wie ihn Darmesteter (Ormazd et Ahriman 102) genannt hat, können zur Klärung unseres Mythus nichts beitragen. Ebensowenig auch das Faktum[1], daß wir die Gewinnung der Kühe losgelöst aus diesem großen Kampfe auch im Avesta vorfinden. Hier befreit sie Mithra aus dem Gewahrsam der Druj.[2] Immerhin ist durch das Zeugnis des Avesta der Mythus als indo-iranischer Besitz erwiesen.

Wenden wir unsern Blick dann weiter westlich, so finden wir bei den Griechen eine ähnliche Sage unter ähnlichen Umständen: der Raub der Rinder des Geryoneus durch Herakles. Vergegenwärtigen wir uns kurz die Tatsachen des Mythus. Fern im Westen, in der Gegend des Sonnenuntergangs, liegt die rötliche Insel, Erytheia genannt. Dort weiden die purpurnen Rinder des Geryoneus, eines gewöhnlich dreileibig gedachten Ungeheuers, der sie von dem Hirten Eurytion und dem Hunde Orthros[3] hüten läßt. Herakles erschlägt Hirt und Hund und entführt die Rinder

---

[1] Vgl. Oldenberg 144 A[1].

[2] Mihir Yašt 38 und 86. Für die Zeugnisse der Antike und der christlichen Zeit in bezug auf Mithra's Kuhbefreiung vgl. Cumont, Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra vol. I,21 ff. II,6 ff.

[3] Über die Formen Ὄρϑρος und Ὄρϑος vgl. Gruppe, Griechische Mythologie (Iwan Müllers Handbuch) p. 469 A[3]. Die Zusammenstellung von Vṛtrá und Ὄρϑρος ist sprachlich ganz unwahrscheinlich, auch sachlich scheint sie nicht unbedenklich. Über die Stellung verschiedener Forscher zu dieser Frage vgl. Gruppe, Griechische Kulte und Mythen I,106 A[2].

nebst dem Geryoneus. Wir verzichten auf die vielerlei Varianten, die der so oft dargestellte Stoff natürlicherweise bietet, und fragen: was sind das für Rinder, die purpurrot im äußersten Westen weiden, um dann nach Osten zurückgebracht zu werden? Offenbar sind hier die Morgenröten gemeint, die als Abendröten im Westen verschwunden sind. Dabei ist noch zu erinnern, daß die Rinder ursprünglich dem Helios gehört haben, also direkt in Beziehung zur Sonne gesetzt sind. Auch fährt Herakles in einem Becher des Helios über den Okeanos nach der rötlichen Insel.

Dieser griechische Mythus bietet uns in seiner schönen Durchsichtigkeit ein gutes Gegenbild zu unserer ṛgvedischen Erzählung.[1] Auch hier sind die roten, glänzenden Kühe von einem bösen Dämon verschlossen, werden von einem guten Gotte befreit. Und wenn im Griechischen die solaren Beziehungen der Kühe deutlicher gemacht sind, so bietet der Ṛgveda dafür eine um so größere Annäherung der Kühe an die Morgenröten, wie wir oben zu zeigen versuchten. Wir glauben deshalb Oldenberg (149) beistimmen zu müssen, daß es sich um die Gewinnung der Morgenröten aus dem dunklen Felsen des Nachthimmels handelt[2], und daß so auch

[1] Da die griechische Sage für unsere Zwecke vollkommen ausreicht, braucht die Cacussage nicht herangezogen zu werden, mag sie nun von Griechenland entlehnt (vgl. z. B. Wissowa, Religion und Kultus der Römer 229 f., ders., Pauly's Reallexikon III, Sp. 1165 ff.) oder ein aus indogermanischer Zeit stammender Besitz des italischen Volkes sein. (Literatur, die diese Meinung vertritt s. Pauly's Reallex. III, Sp. 1169.)

[2] Gegen diese Aufstellung Oldenberg's hat sich v. Wilamovitz-Moellendorf (Euripides, Herakles, 2. Bearb. Bd. I, Vorwort p. IX) ausgesprochen. Es will mir jedoch scheinen, als ob die Ausführungen dieses Forschers nicht ganz unbedenklich seien. Einige der entstehenden Bedenken sollen in Kürze angedeutet werden. W. sagt: „die Übereinstimmung der dreiköpfigen Ungeheuer (nämlich des Viśvarūpa, vgl. Oldenberg 143 und des Geryoneus, d. V.) scheint klar. In Wahrheit haben sie eine ganz verschiedene Gestalt. Denn Geryones hat drei ganze Leiber, und es ist notorisch eine wertlose Ausartung, wenn Spätlinge ihm nur drei Köpfe geben." Bedeutet es wirklich einen wesentlichen Unterschied, ob das feindliche Ungeheuer seine Furchtbarkeit durch drei Köpfe oder durch

die Verknüpfung der Kuhgewinnung mit der Erlangung des morgendlichen Lichts zu erklären sein dürfte.[1] Für die indogermanische Form des Mythus gewinnt unseres Bedünkens durch die gegebenen Ausführungen die Trennung der Wasserbefreiung von der Kuhgewinnung höchste Wahrscheinlichkeit.

So haben wir gesehen, wie Bṛhaspati's Tat, die Kuhgewinnung, sich im Geiste der vedischen Ṛṣi's darstellt als eine von Priestern im priesterlichen Interesse getane Tat: der Herr des Brahman befreit die Kühe aus der Gewalt der geizigen Paṇi's, der Knauser κατ' ἐξοχήν, mit Unterstützung der Aṅgiras, der priesterlichen Heroen, und damit sind sie auch den vedischen Sängern gewonnen. Wir sahen ferner auch den uralten, wohl indogermanischen Sinn der Kuhgewinnung: die Gewinnung des Lichts, der Morgenröten. Hier entsteht die Frage, ob wir unsern Gott auch schon in dieser vorvedischen Gestalt der Sage vermuten dürfen. Darauf kann nur mit entschiedenem Nein geantwortet werden.

---

drei Leiber dokumentiert? Ferner sagt W. (freilich mehr beiläufig), man dürfe βοῦς nicht mit „Kühe" übersetzen, weil sich in der Herde des Geryoneus auch Stiere befanden. Ist es aber nicht begreiflich, daß in dem Maße, als sich die Vorstellung von Kuhherden verselbstständigte, auch Stiere dazu gedacht werden konnten? Daß endlich Herakles der Räuber der Herden ist, während im Avesta und Ṛgveda etwas unrechtmäßig Zurückgehaltenes befreit wird, scheint mir ebenfalls keine wesentliche Divergenz der Sagen anzudeuten. Wenn Herakles, der kulturschützende Heros, einem furchtbaren Ungeheuer die Herden entführt, so mag das für unser modernes Rechtsgefühl ein Raub sein, für das Gefühl der Alten war es gewiß eine heilige und gute Tat. Kurz, die große Übereinstimmung der beiden Mythen scheint mir durch W.'s Argumente nicht erschüttert, und die Deutung der Rinder bleibt eine ansprechende Hypothese — mehr zu sein beansprucht sie nicht.

[1] Auch die Kuhgewinnung ist von der Mondmythologie erfaßt worden. Nach Siecke, Indra's Drachenkampf (Programm des Lessing-Gymn. zu Berlin, Nr. 66) p. 10 f. hat Indra (seinem Wesen nach ein Mondgott) mit Hilfe des Mondgottes Bṛhaspati die von Saramā (einem Mondwesen) aufgespürten Kühe (Mondstrahlen) von den Paṇi's erbeutet. Auf diese Weise ist freilich die Erklärung der vedischen Götter und Sagen sehr einfach.

Bṛhaspati's Wesen liegt in der Verkörperung des Brahman, in seiner doppelten Erscheinungsform, als heilige Formel und als der vom Zauberfluidum erfüllte Priester. Diese Charakteristik weist unserm Gott erst einen Platz an der Stelle in der Entwicklung der Sage an, da sie sich von der einfachen mythischen Darstellung des Naturvorganges zu der priesterlichen Form entwickelt hatte, die wir im Ṛgveda an ihr kennen. Ein Gott wie Brahmaṇaspati braucht allzusehr eine Atmosphäre priesterlicher Vorgeschrittenheit, als daß er sich in einer von der brahmanischen Kultur des Ṛgveda wesentlich verschiedenen Vorzeit denken ließe.[1]

Wir dürfen die Kuhgewinnung Bṛhaspati's nicht verlassen, ohne das schon öfter berührte Verhältnis näher zu betrachten, das unsern Gott mit Indra, dem göttlichen Eroberer κατ' ἐξοχήν, verbindet.[2] Die Hymnen geben über die Beziehungen der beiden Götter[3] in direkter und in indirekter Weise Auskunft. So nennt ein Lied unsern Gott geradezu *priyám índrasya kắmyam* (I,18,6)[4] und II,24,1 spricht von Bṛhaspati's „gnädigem Freunde". Ebenso klar tritt die Anschauung der Ṛṣi's über das gemeinsame Somatrinken der beiden zutage. II,24,12 werden *Indrābrahmaṇaspatī* aufgefordert zum Havis zu kommen „wie zwei vereinte Rosse" (ähnlich IV,50,10), und das ganze Lied IV,49 bildet eine Einladung zum Somatrinken an das Paar *Indrābṛhaspatī*. Auch über die Gemeinsamkeit der Taten besitzen wir direkte Zeugnisse: „. . O Bṛhaspati, du drücktest heraus den von Finsternis umhüllten Schwall der Wasser *índreṇa yujắ*," (II,23,18), und in dem Tṛca VIII,96,13—15 lesen wir am Schlusse: „*víśo ádevīr abhy ầcárantīr bṛ́haspátinā yujéndraḥ*

[1] Daß unser Gott schon in vorvedischer Zeit existiert hat, wird dadurch erwiesen, daß das Nomen **bṛh* als solches im Ṛgveda nicht mehr lebendig ist. Wir müssen uns aber hüten, die Entfernung dieser vorvedischen Epoche vom Ṛgveda zu überschätzen.

[2] Für die Kuhgewinnung Indra's vgl. Bergaigne II,175 ff.

[3] Vgl. Bergaigne II,291 f.; Macdonell 103.

[4] Wenn sich dieser Vers nicht an Sadasaspati als an eine von Bṛhaspati getrennte Wesenheit richtet.

sasāhe“. Solchen direkten Aussagen stehen Beobachtungen zur Seite, aus denen wir indirekt ein ebenso beweiskräftiges Material ziehen können. Es handelt sich hier um die Art und Weise, in der die Liedverfasser die Schilderungen von den Taten der beiden Götter ineinander verweben. Wir greifen zur Illustrierung dieses Sachverhalts zwei Lieder heraus, die zu den wichtigsten für die Charakteristik Bṛhaspati's gehören, und zwar zuerst VII,97. Der Name unseres Gottes wird, abgesehen von Vers 1, in sämtlichen Versen ausdrücklich genannt. Welche Rolle spielt hier Indra? Das Lied beginnt mit einer Einladung an Indra zum Somatrinken, springt aber dann unvermittelt in Vers 2 zu Bṛhaspati über. Vers 3 wendet sich in der ersten Hälfte an Brahmaṇaspati, um in der zweiten Hälfte Indra als *bráhmaṇo devákṛtasya rā́jā* zu preisen. Hier sehen wir also, wie Indra's Wesenheit den Qualitäten seines Genossen Brahmaṇaspati angeähnlicht wird. Mit einer Anrufung an beide Götter schließt der zehnte Vers. Wie wir hier Indra in einen allgemeinere Preisungen enthaltenden Bṛhaspatihymnus verflochten finden, so sehen wir es auch in einem Liede (X,67), das von Bṛhaspati's Taten berichtet. Auch hier spricht der erste Vers von Indra. Das Wichtigste aber findet sich Vers 5 und 6. In Vers 5 wird die Auffindung der Morgenröte, der Sonne, der Kuh und des Liedes von Bṛhaspati berichtet, worauf Vers 6 von Indra erzählt, daß er den Vala auseinandergespalten, den Paṇi zum Weinen gebracht und die Kühe geraubt habe. Offenbar erzählt der Dichter von den beiden Göttern dieselbe Geschichte nur mit andern Worten, um anzudeuten, daß die Tat beiden ganz gleichmäßig zukomme. Während die folgenden Verse dann wieder von Bṛhaspati sprechen, erzählt der Schlußvers noch Indrataten. Ähnlich findet sich auch Bṛhaspati in Indrahymnen eingewoben.[1] Endlich haben wir eine ganze Reihe einzelner Verse, in denen Bṛhaspati und Indra nebeneinander stehen als zwei durch besondere Bande verknüpfte Götter, wenn

---

[1] Z. B. X, 103,4.8.

auch hier nicht, wie eben, die Gemeinsamkeit der betreffenden Taten betont ist.[1] Wie erklären sich diese nahen Beziehungen?

Die Frage beantwortet sich von selbst, wenn wir das Wesen der beiden Götter betrachten: Indra ist der kriegerischste Gott, der Stärkste unter den Göttern; so zeigt er sich im Ṛgveda, so nennen ihn unzählige Male die Brāhmaṇa's. Bṛhaspati aber haben wir im Laufe unserer Untersuchung genugsam als Vertreter der Brahmanen kennen gelernt. Mußte den Priestern nicht schon aus sozialen Gründen daran liegen, ihren Gott in enger Freundschaft mit dem Gotte der Rājanya's darzustellen? Die Form dieser Freundschaft aber war durch die irdischen Verhältnisse vorgezeichnet: Als Purohita steht und streitet er neben dem Götterkönig Indra.[2] Diese Purohitaqualität ist eben der Ausfluß von Bṛhaspati's innerstem Wesen, das ihn schon an und für sich zur Hauptperson der Sage machen mußte, deren Gegenstand die priesterlichste Tat, die Gewinnung der Kühe aus der Gewalt der Geizigen, bildet. Die Ausführung dieser Tat aber gibt dem aus einem abstrakten Begriffe entstandenen Gott erst das rechte Leben: „Ein deutlicheres Beispiel dafür, wie die späte, abstrakte Konzeption durch das Hineinströmen alter mythischer Substanz greifbare Körperlichkeit empfängt, wird sich nicht leicht finden lassen.“ (Oldenberg 68.)

---

[1] Z. B. I,62,3; VI,47,20; X,42,11; X,100,5; X,164,4.

[2] Vgl. Oldenberg 67f; Pischel, GGA. 1894, p. 423.

Drittes Kapitel.

Bṛhaspati im übrigen Veda.

I.

Bṛhaspati im Atharvaveda.

Obgleich Bṛhaspati bezw. Brahmaṇaspati im Atharvaveda nicht viel seltener genannt wird als im Ṛgveda[1], gibt uns der Atharvaveda doch keine irgendwie nennenswerte Ausbeute. Die bekannte Tatsache, daß die Götter im Atharvaveda größtenteils die Rolle von Statisten übernommen haben, bestätigt sich im allgemeinen auch an Bṛhaspati. In der überwiegenden Zahl der Stellen, in denen sein Name vorkommt, finden wir entweder wertlose Häufungen von Götternamen, oder der Zusammenhang lehrt, daß jeder andere Gott ebenso gut an der betreffenden Stelle stehen könnte. Wenn sich dennoch eine Reihe von Belegen namhaft machen lassen, in denen wir eine individuellere Auffassung Bṛhaspati's erkennen können, so scheint uns dies immerhin ein wichtiges Indizium für die Festigkeit der Vorstellung von Bṛhaspati als dem Herrn des Brahman in nachṛgvedischer Zeit.

Der Abschnitt VIII, 10 erzählt von den Verwandlungen der Virāj in dem geläufigen Brāhmaṇastil. Unter anderm kommt Virāj auch zu den sieben Ṛṣi's (Vers 25), von denen sie als *bráhmaṇvatī* begrüßt wird. Bṛhaspati Āṅgirasa melkt ihr Brahman und Tapas ab, wovon die sieben Ṛṣi's leben. Hier sehen wir also Bṛhaspati in einen Kreis gestellt, der

---

[1] Ca. 130 mal im Atharvaveda gegen ca. 170 mal im Ṛgveda.

seinem uns vom Ṛgveda her bekannten Wesen durchaus entspricht (vgl. XI,10,10). Eine ähnliche Anschauung findet sich VIII,8,19, wo den Feinden zugerufen wird: „*nuttā́ dhāvata brā́hmaṇā*“ und sie gleich darauf *bṛ́haspáti-praṇuttāḥ* genannt werden. Ebenfalls in einer individuellen Betätigung erscheint Bṛhaspati X,6. In den ersten sechs Versen ist von einem heilbringenden Amulett die Rede, von dem im folgenden berichtet wird, daß Bṛhaspati es band und die Götter Agni, Indra usw. es nacheinander anlegen und damit die ihnen zukommenden Dinge erlangen.[1] Offenbar übt hier Bṛhaspati priesterliche Funktionen aus, vielleicht das Amt des Purohita der Götter.[2] Auch das nahe Verhältnis zu Indra finden wir berührt. XI,10,9 wird von dem Bündnis *(saṃdhā)* Bṛhaspati's mit Indra und dem Brahman gesprochen, und XV,10,4 heißt es: „In den Bṛhaspati soll das Brahman eingehen und ebenso in den Indra das Kṣatra.“

Außer solchen klaren Daten finden sich unter dem Schutt des Unbrauchbaren noch Einzelheiten, aus denen sich Anklänge an alte Anschauungen herauslesen lassen. So heißt es III,11,8: „Dich umwand das Alter wie ein Rind, ein männliches, mit einem Stricke. Welcher Tod dich umfaßte, den Geborenen, mit guter Schlinge, den löste dir Bṛhaspati mit den Händen der Wahrheit.“ In Versen solcher Art kann man vielleicht Erinnerungen an Bṛhaspati als Befreier der Kühe finden (vgl. IX,3,2). Aber betreten wir damit nicht höchst unsichern Boden? In der Verwen-

---

[1] Eine ganze Schar von Göttern wird mit diesem Amulett in Verbindung gebracht. Wenn es dann Vers 11—17 heißt, daß mittels des Amuletts, welches Bṛhaspati für den schnellen Wind band, die Aśvin's, Savitar usw. dies oder jenes machten, so kann ich daraus nicht mit Hillebrandt (I, 416) eine „enge Beziehung“ zwischen Bṛhaspati und dem Winde entnehmen.

[2] Vgl. Bloomfield SBE. 42, 610. Ob hier Bṛhaspati so sicher Purohita ist, daß man daraus auch auf die Anwesenheit eines irdischen Purohita schließen kann, wie Bloomfield meint, oder ob er vielleicht allgemeiner „*brāhmane des Dieux*“ ist, (Henry, Les livres X, XI et XII de l'AV. p. 66) bleibt meines Erachtens zweifelhaft.

dung solcher Einzelheiten, auch wenn sie bestimmter klingen, liegt eine Gefahr, der Hillebrandt (I,422) bei der Verwendung von II,26,2 kaum entgangen sein dürfte.

II.

Bṛhaspati in den Spekulationen der Brāhmaṇa's.

Mit stereotyper Regelmäßigkeit tritt uns in den Spekulationen der Brāhmaṇa's die Formel entgegen: „*brahma vai bṛhaspatiḥ*". In diesem Sinne sagt Taitt. S.: „*bráhma asṛjyata bráhmaṇaspátir ádhipatir āsīt*"[1] und Śatap. Br. fügt erläuternd hinzu: „*bṛ́haspátir bráhma bráhmapatiḥ*".[2] Hier tritt ein charakteristischer Vorzug der Brāhmaṇa's vor der Saṃhitā des Ṛgveda in die Erscheinung: den Gedanken der Formel *brahma vai bṛhaspatiḥ* konnten wir schon im Ṛgveda als den Schlüssel zum Verständnis unseres Gottes erkennen, aber erst hier finden wir ihn scharf formuliert und durch zahlreiche Wiederholungen bekräftigt. Und so manifestiert sich Bṛhaspati in den Brāhmaṇa's entsprechend der Art und Weise, wie das Brahman in die Erscheinung tritt.

Neben dem Worte Brahman tritt in den Brāhmaṇa's ein neues Wort auf, das wohl dem Wunsche nach Spezialisierung des Brahmanbegriffes seine Entstehung verdankt: Brahmavarcasa. Das P.W. gibt hierfür die Bedeutungen: „Auszeichnung im heiligen Wissen, geistlicher Vorrang Heiligkeit".[3] Auf Grund unserer vom P.W. abweichenden Erklärung von Brahman wird auch für Brahmavarcasa von dem Durchdrungensein mit dem Zauberfluidum Brahman auszugehen sein. Daraus entwickelt sich geistlicher Vorrang u. ä. Mit dem Begriffe des Brahmavarcasa ist Bṛhaspati häufig verbunden. An zahlreichen Stellen[4] wird in der üblichen Weise die Erlangung von Brahmavarcasa geschildert.

---

[1] Taitt. S. IV,3,10,1; vgl. III,4,5,1.
[2] Śatap. Br. XI,4,3,13; vgl. Taitt. Br. II,5,7,4 usw.
[3] Vgl. Weber, Ind. St. X, Index s. v.
[4] Z. B. Taitt. S. VII,2,3,1; Taitt. Br. III,1,4,6.

Bṛhaspati erschaut irgendeinen Handgriff, einen Vers u. ä., er opfert damit und erlangt Brahmavarcasa.[1]

So erfüllt von der Zauberkraft des Brahman sehen wir ihn in den verschiedensten Situationen. Beim Vājapeya zum Beispiel, über dessen Bedeutung für Bṛhaspati unten eingehend zu sprechen sein wird, läßt man die vor den Wagen gespannten Pferde des Yajamāna vor dem Wettrennen an dem *caru bārhaspatya* riechen. Das Śatapatha-Brāhmaṇa spricht von dieser Zeremonie und bemerkt (V,1,4,14) ausdrücklich, Bṛhaspati sei das Brahman und die Körner wilden Reises des Caru würden mit Brahman gekocht. Hier sehen wir also, wie die Zauberkraft des Brahman die schnelle Kraft *(vāja)* in den Tieren freimacht.

Am häufigsten begegnen wir Bṛhaspati's Eingreifen in das Opfer. Hier lenkt er durch die Zauberkraft des Brahman ein gestörtes Opfer wieder in die richtige Bahn, er weiß es in der rechten Weise zur Wirksamkeit zu bringen und die gefahrdrohenden Substanzen unschädlich zu machen. So lesen wir Taitt. S. I, 5,4,3: „Dessen Opfer wahrlich wird zerschnitten, der den Agni aus seiner Stelle (von der Vedi) entfernt; durch den Bṛhaspati enthaltenden Vers verehrt er. Bṛhaspati ist ja das Brahman der Götter. Durch das Brahman eben verknüpft er das Opfer wieder.“ Ein andermal (Śatap. Br. I,2,5,25 f.) zeigt er auf Geheiß der Götter den Menschen, die nicht mehr opfern wollen, weil ihnen das Opfer zum Schlechten ausgeschlagen ist, den Weg, die Kraft des Opfers in die rechte Bahn zu lenken: Gewisse Berührungen müssen vermieden werden, „wer so wissend ohne zu berühren opfert, der wird glücklicher“.[2] Die Geschichte ist natürlich nur erfunden, um jenes Verbot zu illustrieren. Ihr Kern leuchtet klar durch die lose mythische Hülle: die

---

[1] Häufig wird ein weißes Rind als *dakṣinā* vorgeschrieben. Auch später ist ja die weiße Farbe das Charakteristikum der Brahmanenkaste. (Mhbh. XII,6934; Ind. St. X,10.24.) Vgl. Hillebrandt, Tiere und Götter im vedischen Ritual, p. 13 des Sonderabdrucks.

[2] Vgl. Sylvain Lévi, La Doctrine du Sacrifice 112.

Furcht des Menschen vor der durch das Opfer ins Rollen gebrachten Macht. Diese Anschauung tritt uns noch klarer in den Vorsichtsmaßregeln entgegen, die bei dem Prāśitra, dem zum Essen bestimmten Opferspeiseanteil des Brahmán, zu beobachten sind.[1] Es wird erzählt[2], wie durch den unvorsichtigen Genuß des Prāśitra Bhaga blind und Pūṣan zahnlos geworden ist. Da wird es dem Bṛhaspati übergeben, der, erst in Furcht vor Verletzung, durch Savitar's Hilfe oder durch Anwendung der richtigen Sprüche unbeschädigt bleibt. Hier hat er also auch wieder den Weg gefunden, die Gefährlichkeit der Opfersubstanz abzuwenden, und zwar speziell als Brahmán.

Selbstverständlich finden wir ihn auch in andern Priesterfunktionen, denn er ist ja das Prototyp des irdischen Brahmanen und so zu allen Stellen berufen, die dieser einzunehmen pflegt. So erscheint er denn auch als Hotar[3] und als Udgātar.[4] Endlich ist er der Purohita der Götter. In dieser Stellung sehen wir ihn am häufigsten[5], wohl aus den oben schon erwähnten sozialen Gründen. Unter den Stellen, die Bṛhaspati als Purohita der Götter bezeichnen, verlohnt es sich, eine wegen ihres kulturgeschichtlichen Interesses zu betrachten (Śatap. Br. IV,1,2,4 f.): „Nun warum man den Soma mit dem Läuterungssieb läutert. Als Soma seinen eigenen Purohita, Bṛhaspati, unterdrückt hatte, gab er ihm wieder.[6] Dadurch wurde er (Bṛhaspati) versöhnt. Bei ihm Soma, der wiedergegeben hatte, war eine Sündenschuld übrig geblieben, insofern er sicherlich dem Bráhman

---

[1] Vgl. Oldenberg 328 A[2].

[2] Śatap. Br. I,7,4,6 ff. Parallelstellen bei Lévi a. a. O., p. 125 A[2].

[3] Z. B. Ait. Br. II,38,9; vgl. Oldenberg 396 A[1].

[4] Z. B. Taitt. S. III,3,2,1; Śatap. Br. IV,3,4,26; Tāṇḍ. Br. VI,5,5. 7,1; vgl. auch AV. IX,6,45.

[5] Z. B. Ait. Br. III,17,2; Śatap. Br. XII,8,3,29; Taitt. Br. II,6,5,7; Taitt. S. VI,4,10,1; Maitr. S. I,11,5; III,11,8.

[6] Bei dem von Eggeling (SBE. 26,258) hier ergänzten ‚*his property*‘ wäre noch an ṚV. X,109 zu erinnern, worauf vielleicht die ganze Geschichte des Brāhmaṇa beruht.

Gewalt anzutun beabsichtigt hatte. Ihn läuterten die Götter durch das Läuterungssieb.“ Auch Bṛhaspati's Purohitaverhältnis zu Indra, das wir vom Ṛgveda her kennen, findet sich in den Brāhmaṇa's. So wird Śatap. Br. IX,2,3,2 ff. erzählt, wie die Asura's die Götter am Opfer zu hindern suchten. Darauf bitten die Götter den Indra als den Stärksten unter ihnen um Hilfe. Er verlangt als Verbündeten das Bráhman, und sie geben ihm Bṛhaspati als Beistand. Mit dessen Unterstützung vertreibt Indra die Asura's, so daß die Götter das Opfer wieder an einem gefahrlosen, unholdfreien Ort ausbreiten können.[1]

Auch der Kuhgewinnung und Valazerspaltung begegnen wir in den Brāhmaṇa's wieder. Tāṇḍ. Br. (XIX,7,1) hat diese alten Geschichten für seine speziellen Zwecke in bezeichnender Weise ausgenutzt: „Die Asura's hatten eine Höhle (*vala*), die von Dunkel umhüllt und mit einem Steine verschlossen war. In dieser war der Kuhreichtum innen, die Götter konnten sie (die Höhle) nicht spalten. Sie sprachen zu Bṛhaspati: Lasse uns diese (*paśūn*) heraus. Er machte die Höhle (*vala*) auseinandergehen durch (das Opfer) Udbhid, mit (dem Opfer) Valabhid zerspaltete er. Er ließ sie heraus durch (das Sāman) Utsedha, er ergriff sie mit (dem Sāman) Niṣedha.“ Udbhid und Valabhid werden einem Paśukāma besonders empfohlen.

III.

Bṛhaspati im Ritual.

Bei der Betrachtung der Rolle Bṛhaspati's im Ritual haben wir uns naturgemäß in erster Linie dem schon im Ṛgveda wichtigsten Opfer, dem Somaopfer, zuzuwenden. Um aber nicht in die mannigfaltigen Details des Rituals eindringen zu müssen, was die Klarheit der Verhältnisse nur trüben könnte, ohne auf unsere spezielle Frage neues Licht zu werfen, wollen wir uns im wesentlichen auf die Betrach-

[1] Vgl. z. B. Ait. Br. III,50,2 ff.; VI,36,12 ff.; Tāṇḍ. Br. VIII,8,7.

tung des Agniṣṭoma beschränken.[1] Die außerhalb des Sutyātages liegenden vorbereitenden Zeremonien werden als unwesentlich für unsere Zwecke nicht berührt werden. Im übrigen soll die Untersuchung der zeitlichen Entwicklung folgen.

Betrachten wir die an Bṛhaspati gerichteten Ṛgvedahymnen, so begegnen wir der Tatsache, daß hier vom Opfer nur in allgemeinsten Ausdrücken die Rede ist.[2] Wo die Dichter vom Somatrinken in diesen Liedern sprechen, steht Bṛhaspati niemals allein, sondern immer in Gesellschaft des Gottes Indra.[3] Der Grund hierfür dürfte in der Höflichkeit der Priester zu suchen sein, die den einmal angerufenen Bṛhaspati nicht dursten lassen wollten, wenn sein naher Freund Indra zum Somatrank geladen wurde. Wir müssen aber streng daran festhalten, daß dieses Somatrinken im Gefolge Indra's ein Zug von durchaus sekundärer Bedeutung ist.[4] Selbständig trinkt Bṛhaspati im Ṛgveda vom Soma nie.

Wie gestalten sich nun diese Verhältnisse in dem endgültigen Ritual, wie es in den Handbüchern des Hotar dargestellt ist? Um diese Frage zu beantworten, wollen wir eine kurze Zusammenstellung des Wesentlichsten für den Agniṣṭoma aus Aitareya-Brāhmaṇa und den Śrautasūtra's des Āśvalāyana und Śāṅkhāyana zu geben versuchen, die sich von selbst an die drei Savana's des Sutyātages anzuschließen hat.

---

[1] Auch hier ist Vollständigkeit nicht angestrebt.

[2] Verse wie IX,83,1 oder III,26,2 (vgl. Bergaigne, Recherches sur l'histoire de la liturgie védique p. 38 f.) sind durch die Ausführungen in der Einleitung als nicht hierher gehörig charakterisiert. Ebensowenig wird der Erwähnung Bṛhaspati's in dem Āprīliede IX,5,11 irgendwelches Gewicht beizumessen sein. (Vgl. Bergaigne, a. a. O. p. 15; Oldenberg, Prolegomena 194 f.)

[3] Vgl. oben p. 41.

[4] Unter diese Einschränkung fallen auch die Stellen des spätern Rituals, die das gemeinsame Somatrinken der beiden Götter aus dem Ṛgveda übernommen haben.

Bei der Morgenpressung wird Bṛhaspati, soviel ich sehe, zweimal erwähnt. Das erste Mal geschieht dies bei der Aponaptrīyazeremonie. Der Hotar spricht zum Adhvaryu: „In diesen (Wassern), o Adhvaryu, wirst du[1] den Soma keltern *indrāya . . . vasumate, rudravate, ādityavate, ṛbhumate, vibhumate, vājavate, bṛhaspativate, viśvadevyāvate*.[2] Die zweite Erwähnung findet sich beim ersten Śastra des Prātaḥsavana in dem Japa, der auf die dieses Śastra einleitende Akṣarapaṅkti folgt.[3] Es werden Mātariśvan, die Kavi's, Soma, endlich Bṛhaspati mit den Worten: „*bṛhaspatir ukthāmadāni śaṃsiṣat*" um Unterstützung bei den folgenden Rezitationen angegangen. Die Anrufung schließt mit den bezeichnenden Worten: „*vāg āyur viśvāyur viśvam āyuḥ*".[4] Hier sehen wir Bṛhaspati auch im Ritual in seiner wahren Bedeutung aufgefaßt. Wir kommen zur Mittagspressung, die einen Pragātha[5] an Brahmaṇaspati hinter dem Indra-nihava-pragātha enthält.[6] Auch hier scheint der Gedanke an Bṛhaspati's Herrschaft über die heilige Formel die Anregung zur Auswahl der Verse gegeben zu haben. Bei der dritten Pressung sieht Āśvalāyana (V,18,5) eine Dhāyyā[7] an Bṛhaspati vor.

Außerhalb des Agniṣṭoma findet sich ein an das Götterpaar Indra und Bṛhaspati gerichtetes Śastra und zwar bei dem Tṛtīyasavana des Ukthya. Dies *aindrabārhaspatyam* wird Ait. Br. III,50,2 dem Brāhmaṇācchaṃsin zum Vortrag zugewiesen. Dieser Priester weist uns auf das vornehmlich für seine Zwecke aus dem Ṛgveda kompilierte zwanzigste Buch der Atharvavedasaṃhitā. Das Vaitānasūtra gibt uns

---

[1] Wir fassen *sotā* mit Sabbathier (JA. 1890, 8. Sér., Tome XV p. 16) als Futurum vgl. Delbrück, ai. Syntax 295 f.; Whitney, Wurzeln 187. Es läge aber auch die Möglichkeit vor, die Form als 2. Pl. vom Imperativ des Wurzelaorists zu erklären. Vgl. Whitney, ai. Gr. 295; Wackernagel, ai. Gr. I,310.

[2] Ait. Br. II,20,14; Āśv. V,1,15; Śāṅkh. VI,7,10.

[3] Vgl. Hillebrandt, Ritual 102.

[4] Ait. Br. II,38,13; Āśv. V,9,1.

[5] ṚV. I,40,5—6.

[6] Ait. Br. III,17,1; Āśv. V,14,6.

[7] ṚV. IV,50,6.

denn auch XXV,7—9 und 11 das vorzutragende Material an Hymnen usw. aus diesem Buche (vgl. auch Aśv. VI,1,2). Hier stehen wir also an dem Punkte, an welchem der oben aus dem Ṛgveda nachgewiesene gemeinsame Somagenuß von Indra und Bṛhaspati im spätern Ritual seine Stelle hat.

Mit diesem kurzen Überblick ist die geringe Rolle Bṛhaspati's im Somaopfer hinreichend gekennzeichnet. Die Vorbereitungen zum Agniṣṭoma, andere Saṃsthā's des Somaopfers,[1] sowie die mehrtägigen in der Theorie bis zur Dauer eines Jahres und darüber gehenden Sattra's bringen für unsere Zwecke nichts wesentlich Neues. Auch die Darstellung des Ritual vom Standpunkt des Adhvaryu verläuft in ähnlichen Geleisen, wie wir sie für den Hotarstandpunkt kennen gelernt haben. Wir können also zusammenfassend als Ergebnis sagen: Bṛhaspati ist auch im spätern Ritual kein selbständiger Empfänger von Somaspende beim Somaopfer und spielt auch im übrigen keine wesentliche Rolle in dieser Zeremonie.

Warum aber steht Bṛhaspati hier so im Hintergrunde, während er doch in seiner Eigenschaft als Herr des Brahman unter den Priestern allezeit beliebt gewesen sein muß? Hierfür scheinen uns vor allem zwei Gründe maßgebend gewesen zu sein. Einmal müssen wir bedenken, was Bṛhaspati verkörpert. Sollte nicht die Personifizierung der heiligen Formel, des so typisch indischen Begriffs des Brahman, jünger sein als etwa die Vorstellung der Göttin Uṣas, des Gottes Agni u. ä.? Und diese Auffassung wird noch gestützt, wenn wir uns erinnern, daß Bṛhaspati in seine wesentlichste Tat erst hineingewachsen ist, in der ursprünglichen indo-germanischen Fassung aber nicht aufgetreten sein kann (vgl. oben p. 40 f.). So scheint also einmal die verhältnismäßig junge Konzeption Bṛhaspati's der Grund seiner Fernhaltung vom Somaopfer zu sein, das ihm in seinem Kern an

---

[1] Ausgenommen der Ukthya, wie eben gezeigt, und der Vājapeya (s. unten).

Alter sicherlich überlegen ist. Ähnlich erging es Savitar[1], aber dieser ist im jüngern Veda zu einem festen Platz im Somaritual gekommen, während Bṛhaspati dies, wie wir sahen, versagt blieb. Was mag hier das Hindernis gewesen sein?

Meine Vermutung soll an ṚV. I,139 anknüpfen. Bergaigne (a. a. O. 34) sagt von diesem Hymnus: „. . . *il pourrait peut-être passer lui-même pour un quatrième praüga primitif* . . .“ Sein Bedenken in bezug auf die Aufzählung der Gottheiten usw. kommen für unsern Zweck nicht in Betracht; es genügt uns, daß hier ein Stück des alten Rituals vorliegt, welches auf die Stellung Bṛhaspati's bezeichnendes Licht wirft. Es werden folgende Götter zum Genusse des Soma eingeladen: Agni, Indra-Vāyu und das *śardho divyam* (Vers 1), Mitra-Varuṇa (Vers 2), Aśvin's (Vers 3—5), Indra (Vers 6), Agni (Vers 7), Marut's (Vers 8), alte Ṛṣi's und Indra-Agni (Vers 9). In Vers 10 wird Bṛhaspati genannt, aber nicht etwa zum Somatrinken eingeladen, sondern es heißt: „*bṛ́haspátir yajati* . . .“ Hier spricht sich aus, daß die Auffassung Bṛhaspati's als Priester so stark war, daß man sich den opfernden Bṛhaspati nicht gleichzeitig als Genießer des Opfers denken konnte.[2] Dieses Gefühl scheint mir eben der Grund zu sein, daß Bṛhaspati auch im jüngern Veda nicht zum Somagenuß und damit zu einer Position im Somaritual gekommen ist. Daß er doch des öftern erwähnt wird, verdankt er wohl seiner oben besprochenen Beliebtheit bei den Priestern.

Im Gegensatz zu der Bedeutungslosigkeit Bṛhaspati's im Somaopfer im allgemeinen steht nun die Rolle, die er in einer besondern Grundform dieses Opfers spielt: im Vāja-

---

[1] Vgl. Oldenberg 457 f.

[2] Daß bei Agni aus ähnlichen Gründen eine in Ansehung seiner uralten Wesenheit verhältnismäßig geringe Beteiligung am Somaopfer vorhanden war, hat Oldenberg (458) konstatiert. Diese Ausschließung Agni's konnte naturgemäß den Grad der Ausschließung Bṛhaspati's nicht erreichen.

peya.[1] Weber[2] hat es deutlich gemacht, daß hier eine ursprünglich „volkstümliche Siegesfeier“ von den Brahmanen ins Ritual aufgenommen worden ist. Die Stempelung des Vājapeya zu einer Grundform des Somaopfers darf also als spätere, aus der Theorie hervorgegangene Konstruktion angesprochen werden. Darin liegt für unsere Zwecke ein bedeutendes Moment. Hier war es also auch für Bṛhaspati möglich, eine Stellung zu gewinnen, der offenbar, als das Ritual des Vājapeya brahmanisch fixiert wurde, allgemein als der brahmanische Gott κατ' ἐξοχήν empfunden wurde. Diese Eigenschaft hat ihm in einer gewissen Konkurrenz mit dem Gotte der Rājanya's, Indra, seine Stellung im Vājapeya verschafft und gesichert. Die Einleitungsgeschichte am Anfang des fünften Buches des Śatapatha-Brāhmaṇa berichtet uns von einer Besiegung des Prajāpati zuerst durch Bṛhaspati (1,1,4) und dann durch Indra (1,1,6). „Weil es sich um ein Opfer handelt, welches sowohl von einem Brāhmaṇa wie von einem Rājanya gefeiert werden kann, wird auch für die Göttersage eine doppelte Ersiegung des Prajāpati, der sich selbst als Opfer hingibt, durch Bṛhaspati sowohl als durch Indra, die göttlichen Vertreter der beiden obern Kasten berichtet ... Wo sonst von einem solchen Wettstreit um die oberste Stelle die Rede ist, pflegt stets nur einer, wie dies ja auch naturgemäß ist, der Sieger resp. der Oberste zu sein. Hier aber mußte dem faktischen Bestehen zweier oberer Stände, die beide für ihre Angehörigen Anspruch auf die höchste Stelle machten, Rechnung getragen werden.“[3] Und was in der Ausdeutung des Brāhmaṇa liegt, findet sich wirklich im Ritual selbst wieder. Man erinnere sich z. B. der Worte, die der Brahmán, wenn er auf das auf einem Pfosten befestigte Wagenrad gestiegen ist, zu sprechen hat. Sie lauten (V. S. IX,10): „Ich will den höchsten Himmel des Bṛhaspati er-

---

[1] Über die verschiedenen Deutungen des Wortes vgl. Hillebrandt, Ritual. 143.

[2] Sitz. Ber. Berl. Ak. 1892 p. 765 ff.

[3] Weber a. a. O. p. 767.

steigen", wenn der Yajamāna ein Brāhmaṇa ist; wenn er aber ein Rājanya ist, muß für Bṛhaspati Indra eingesetzt werden. Eine weitere wichtige Rolle spielt Bṛhaspati durch das Mus von wildem Reis, das für ihn bereitet wird. Dies wird, wie schon erwähnt, bei dem Mittelpunkt der ganzen Feier, dem Wagenrennen, benutzt, indem man die Pferde daran riechen läßt, um sie des Zauberfluidums, das Bṛhaspati verkörpert, teilhaftig zu machen. Auch in der Schlußzeremonie, dem Abhiṣeka, tritt Bṛhaspati's Bedeutung hervor. „Die zur Salbung gehörigen Weihesprüche setzen ihn (den Yajamāna) in den Besitz der bändigenden Kraft des in der Sarasvatī Vāc verkörperten heiligen Wortes unter spezieller Betonung der neuen Würde als einer Gabe des Bṛhaspati."[1]

An den Vājapeya schließt sich im Ritual der Rājasūya und der Bṛhaspatisava. Über Reihenfolge und Wert dieser Veranstaltungen herrscht in den Texten keine Einmütigkeit, was ganz natürlich ist, da hier die Gegensätze der beiden obern Kasten zum Ausbruch kommen. Ohne auf die Einzelheiten einzugehen, wozu hier nicht der Ort ist, neigen wir Hillebrandts Meinung zu, daß der Vājapeya die allgemeinere Feier, Rājasūya und Bṛhaspatisava die speziellen Opfer für die beiden obern Kasten sein mögen.[2]

Betrachten wir zuerst den Bṛhaspatisava. Wenn der Vājapeya schon durch seinen Namen, der bereits den Brāhmaṇa's dunkel ist, sein Alter bezeugt (mag er auch erst verhältnismäßig spät zur Dignität eines brahmanisch anerkannten Opfers gekommen sein), so ist uns der Bṛhaspatisava schon durch seinen Namen als jung verdächtig. Die Bildung von Opferbezeichnungen mit dem Worte *sava* muß ein beliebtes Rezept gewesen sein, da es eine ganze Menge so be-

---

[1] Weber a. a. O. p. 800. Für die Varietäten des Vājapeya in der Darstellung des Ṛgveda und Sāmaveda müssen wir auf Weber 801 ff. verweisen, da die Diskussion dieser Materialien für unsern Zweck zu weit führen würde.

[2] Hillebrandt a. a. O. 143; Eggeling, SBE. vol. 41, Intr. p. XXV.

zeichneter Ekāha's gibt.[1] Daß man auch einen Vaiśyasava hatte, daß man der charakteristischen Bezeichnung ‚Rājasūya' das blasse Synonymon ‚Varuṇasava' an die Seite stellte, muß unsere Bedenken verstärken. Ein solches Opfer scheint eben einfach für Bṛhaspati, den Repräsentanten der Brahmanenkaste, wie er ja in den Brāhmaṇa's immer ganz klar bezeichnet wird, gemacht zu sein, und zwar wohl hauptsächlich, um der Feier, die das Kṣatra im Rājasūya besaß, eine spezifisch brahmanische entgegenzusetzen. Und so kann uns der Bṛhaspatisava für unsere Zwecke wenig lehren. Denn hier sehen wir nicht, wie Bṛhaspati sich zu dem Ritual eines altüberlieferten Opfers verhält, sondern wir finden eine aus den Anschauungen der Brāhmaṇa's herausdestillierte Zeremonie. So mag sich auch die Kürze erklären, mit der die Texte den Bṛhaspatisava behandeln.

Daß Bṛhaspati im R ā j a s ū y a in der Darstellung der Brāhmaṇa's und Sūtra's einen bedeutenden Platz einnimmt, hat Weber eingehend gezeigt.[2] Dieses Faktum könnte man schon a priori erwarten, wenn man erwägt, wie leicht eine so stark im Leben stehende Feier den Strömungen der Zeit offen gewesen sein muß. Die Darbringung eines Caru für Bṛhaspati im Hause des königlichen Purohita charakterisiert aufs deutlichste die Motive, die die Brahmanen bewogen haben, unsern Gott in dieses eigentlich spezifische Kṣatriyaopfer einzuführen. In diesem Sinne kann uns auch der Rājasūya nichts neues lehren, sondern nur unsere begründeten Erwartungen bestätigen.

---

[1] Hillebrandt a. a. O. 140.

[2] Weber, Abh. Berl. Ak. 1893.

Index
sämtlicher Zitate.

Ṛgveda.

Lebenslauf.

Ich, Otto Hermann Strauß, bin geboren am 18. Oktober 1881 zu Berlin als Sohn des Bankiers Moritz H. Strauß. Ich bin evangelischer Konfession. Von Ostern 1889 an besuchte ich das kgl. Wilhelmsgymnasium zu Berlin, das ich im September 1899 mit dem Zeugnis der Reife verließ. Darauf studierte ich zwei Semester in München, vier Semester in Berlin (wovon zwei Semester auf das militärische Dienstjahr entfielen) und fünf Semester in Kiel Sanskrit, Philosophie und Kunstgeschichte. Am 22. Juli 1905 bestand ich das Examen rigorosum.

Bei der vorliegenden Arbeit hat mich mein Lehrer, Herr Professor Dr. Oldenberg, aufs bereitwilligste mit Rat und Tat unterstützt, wofür ich ihm auch an dieser Stelle meinen aufrichtigen Dank aussprechen möchte.

Thesen.

I.

Die vergleichende Mythologie ist bei der Deutung der ṛgvedischen Mythen mit Vorsicht heranzuziehen.

II.

Die letzten Funde in Chinesisch-Turkestān bestätigen von neuem den Vorrang der südbuddhistischen Tradition vor der nördlichen.

III.

Das Sāṅkhyasystem dürfte weniger die Schöpfung eines individuellen Philosophen, als vielmehr das endliche Produkt einer langen, von den Upanishad's durch das Mahābhārata verfolgbaren Entwicklung sein.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.





